

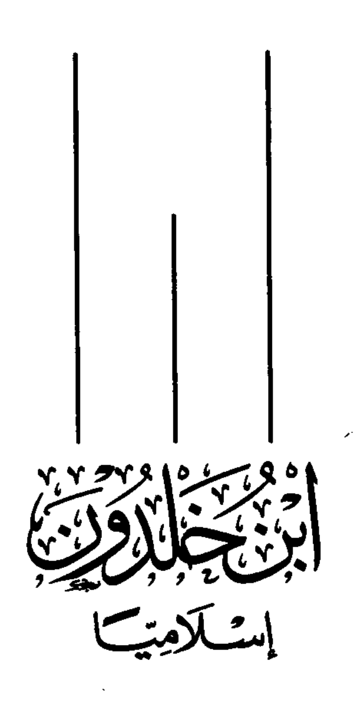
ابن خلدون

إسلاميًّا



الدكتور عماد الدين خليل

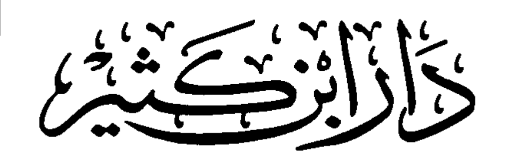



ابن خلدون
إسلامياً



طبعة دار ابن كثير الأولى

1426 هـ ـ 2005 م



للطباعة و النشر و التوزيع

دمشق ـ بيروت

الرقم الدولي :

الموضوع : تراجم وشخصيات

العنوان : ابن خلدون إسلامياً

التأليف : الدكتور عماد الدين خليل

نوع الورق : أبيض

ألوان الطباعة : لون واحد

عدد الصفحات : 112

القياس : 17×24

نوع التجليد : فني سلوفان

الوزن : 0.5 كغ

التنفيذ الطباعي : دار الفماطي للطباعة

التجليد : مؤسسة فؤاد البعينو للتجليد



دمشق ـ حلبوني ـ جادة ابن سينا ـ بناء الجابي

ص.ب : 311 ـ هاتف : 2225877 ـ 2228450 ـ فاكس : 2243502

بيروت ـ برج أبي حيدر ـ خلف دبوس الأصلي ـ بناء الحديقة

ص.ب : 113/6318 ـ تلفاكس : 01/817857 ـ جوال : 03/204459

www.ibn-katheer.com - info@ibn-katheer.com



تأليف

الدكتور عماد الدين خليل



بسم الله الرحمن الرحيم



المقدمة

١

ما أكثر ما كُتب عن ابن خلدون ومقدمته من أبحاث ودراسات، في الشرق والغرب، طيلة القرنين الأخيرين، حتى إن هذه الكتابات تشكل اليوم، بحق، مكتبة غنية تزداد امتلاء يوماً بعد يوم.. لكننا بتصفح فهارس هذه المكتبة، بل بتصفح كل كتاب أو بحث مما تتضمنه، لانكاد نعثر على بحث متكامل واحد يتناول البعد الديني في مقدمة ابن خلدون.. فبينما أشبعت بحثاً النواحي الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والسياسية والحضارية والفلسفية والأدبية والمقارنة والمنهجية[1]، لم تنل المسألة الدينية أي اهتمام يذكر، على عمقها واتساعها في المقدمة، وعلى ارتباطها بهذه الجوانب آنفة الذكر جميعاً.

أكثر من ذلك، إن أحد الباحثين الغربيين وهو دي بوير (T. J. de Boer) الهولندي؛ يذكر أن الدين لم يؤثر في آراء ـ ابن خلدون ـ العلمية بقدر

(١) انظر عن قائمة الأبحاث التي كتبت عن ابن خلدون ومقدمته: الصفحات ٣٣٧-٣٤٦ من المجلد الأول من مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي.

ما أثرت الأرسطوطاليسية الأفلاطونية»[١]. ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت (N. Schmidt) الأستاذ في جامعة كورنل بأمريكة أن ابن خلدون «إذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط لَيحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن»[٢]!! وثمة مستشرق ألماني هو فون فيسندنك (Von Wesendonk) يقول: إن ابن خلدون «تحرّر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شؤون الدولة والإدارة وغيرهما، وأنه حرر ذهنه ـ كذلك ـ من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة»[٣].

إنه إذن لتحدّ ذو طرفين يجد الباحث المسلم نفسه معه في وضع يحتّم الردّ عليه.. سيل من الأبحاث والدراسات لاتتضمن أي التفات جِدّي صوب البعد الديني في مقدمة ابن خلدون[٤]. وحشد من الشهادات، تلك نماذج منها، تريد أن تبرز لنا ابن خلدون كما لو لم تكن لمعطياته أية علاقة بالأرضية الدينية منهجاً وموضوعاً.. بل إننا لو توغلنا في قراءة الكثير من

---

(١) محمد عبد الله عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، (ط٣)، ص١٧٧-١٧٨ عن كتاب:
Geschichete der philosophie imperative Islam PP. 177-178.
للباحث المذكور.

(٢) عنان: ابن خلدون، ص١٩٠ عن:
Ibn Khaldun : Historian, Sociologist, and Philosopher
للمؤرخ المذكور.

(٣) عنان: ابن خلدون، ص٢٨١ عن
Ibn Khaldun: Ein arabischer kulturhistoriker des 14 Jahrhunderts
(ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربية في القرن الرابع عشر) للمستشرق المذكور.

(٤) فيما عدا صفحات كتبها المستشرق البريطاني هاملتون جب بعنوان (الأصول الإسلامية في نظرية ابن خلدون السياسية) تمس الموضوع مسّاً سريعاً، وهو استثناء يؤكد القاعدة التي أشرنا إليها ولا ينفيها. انظر: كتاب (دراسات في حضارة الإسلام) للمستشرق المذكور، ص٢١٩-٢٣٢، ترجمة الدكتور إحسان عباس ورفاقه، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤م.

تلك الأبحاث لرأيناها، بسبب من تشنجها المنهجي أو المذهبي، وجزئية رؤيتها ونسبيتها، تسعى لإخراج ابن خلدون من الدائرة الطبيعية التي عاش فيها وتحرك خلالها وتلقى علمه من مواردها، وبنى قدراته ونزعاته في بيئتها، وتقذف به بعيداً إلى أجواء غريبة ما كان يعرف عنها شيئاً وما خطرت له على بال.. وإن بعضاً من هذه الأبحاث، في أقصى حدتها، جعلته مفسراً مادياً للتاريخ لايحسب للمؤثرات اللامادية: غيبية وروحية، أيما حساب، بينما صورته أبحاث أخرى كما لو كان مفكراً علمانياً (Secularism) على الطريقة الغربية، يؤمن بالدين نعم.. ولكنه لايقحمه في نظريته عن مجرى التاريخ البشري إلّا لِماماً.

إنه انفصام غريب بين الرجل وبيئته، ذلك الذي سعت بعض تلك الأبحاث إلى تأكيده بالأدلة الناقصة المبتسرة حيناً، وبالقسر المتشنج حيناً آخر..

ويبقى ابن خلدون، رغم هذا كله، ابن الإسلام، وليد البيئة الإسلامية الشرعي، وتبقى مقدمته، على مستوى الفكر ومستوى الحياة، ثمرة ناضجة من ثمارها المترعة.. ومن وراء هذا وذاك يبقى كتاب الله سبحانه وسنّة رسوله عليه الصلاة والسلام المؤشرين الأبديين اللذين يصوغان البيئات ويبعثان الرجال.. كما تبقى مسألة الانفصام الموهوم تلك، كإسقاط الأجنة من أرحامها التي تؤويها وتغذيها وتكوّن شخصيتها، عملية غير أخلاقية وغير علمية في الوقت نفسه!!

ولئن كان ابن خلدون غير مُلِمٍّ تماماً بالمنهج القرآني في تفسير الواقعة التاريخية، بسبب من جدّة هذا العلم: تفسير التاريخ، يومذاك، وعدم اتّسام المناهج التفسيرية للقرآن الكريم بالتكامل والشمول.. فإنه كان ـ من جهة أخرى ـ على إلمام تام بمعطيات كتاب الله في حقل التاريخ والاجتماع،

وبالمواضيع المتشعبة المتشابكة الغزيرة التي تضمنها.. وها هنا، على مستوى الموضوع، جاءت مقدمة ابن خلدون امتداداً للرؤية القرآنية في مساحات واسعة من فصولها، والتزاماً بها في الوقت نفسه.

٢

إنَّ الدراسة التي يجدها القارئ بين يديه هي ثمرة محاولة متواضعة للردّ على ذلك «التحدي» ذي الطرفين!!

عُدت إلى المقدمة مرة ومرتين وثلاثاً، وكنت قد مارست تدريسها لطلبة قسم التاريخ في كلية الآداب، سنوات عديدة، ضمن موضوع (مناهج البحث وفلسفة التاريخ)، وأخذتْ تتكشف لي يوماً بعد يوم، المادة البنائية الغنية التي تعطي الدليل العلمي القاطع على أن ابن خلدون لم يكن أَلْبَتَّةَ كما قال دي بوير: «غير متأثر بالدين في آرائه العلمية»؛ فسنرى بعد قليل حجم التأثير الديني في مقدمته، كما أنه لم يكن ألْبتة، كما قال ناتانيل شمت: «يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن دون أن يكون لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، وإنما ليحمل قارئه على أنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن»، وسنرى عما قريب مدى الارتباط العضوي بين الآيات التي يستشهد بها وبين صيرورة الوقائع التاريخية.. كما أنه لا يأتي بالنص القرآني تملُّقاً لقرائه وإنما انبثاقاً عن رؤية عقيدية عميقة الجذور في فكره ونفسه.. ثم إننا سنضع أيدينا على أكثر من دليل يقف في تضادٌ كامل مع ما قاله فيسندنك من أن ابن خلدون «تحرّر من التقاليد الإسلامية في درس شؤون الدولة والإدارة وغيرهما»، وسنجد ابن خلدون ينطلق من هذه التقاليد المرنة، الحرة، في أساس تركيبها، لمعالجة شؤون الدولة والإدارة وغيرهما، وأن ليس التيبّس المزعوم في هذه التقاليد سوى إفراز مَرَضي يقذف به أناس لوّعتهم المذهبية النصرانية أولاً، والوضعية بأنماطها المختلفة ثانياً..

تكشفت لي المادة البنائية الغنية فجمعتها قدر الطاقة وأقمت منها هذا البحث المتواضع ذا الفصول الثلاثة.

٣

وللوهلة الأولى يبدو للذين يمرون على مقدمة ابن خلدون مسرعين، أو وَهُمْ يحملون تصميماً ذهنياً مسبقاً على إخضاعها لتصوّرهم، أن حديث ابن خلدون عن دور الدين في المسائل التي عالجها، إنما هي مسألة عرضية، تأتي متقطعة مقحمة هنا وهناك.. إلّا أن النظرة المتجردة، المتمعنة في معطيات ابن خلدون ومنهجه تقودنا إلى شيء نقيض لهذا تماماً: إن أطروحاته عن الدين لهي جزء أساسي من رؤيته الشاملة للحركة التاريخية، وأنه يعود إليه من كافة الزوايا، وعبر مختلف الاتجاهات، من أجل أن يستكمل بنية تفسيره التاريخي الذي إن كان قد حدثنا عن أبعاده الاجتماعية والجغرافية والسياسية والإدارية والثقافية؛ فإنه ولاريب فسح مجالاً للبعد الديني.. مجالاً واسعاً..

إنه حتى المسائل الاجتماعية، تبدو لذي النظرة السطحية، متقطعة، مبعثرة، هنا وهناك، ولكن جمعها وتمحيصها ومقارنتها تقود الباحث إلى تكوين تصوّر واضح عن رؤية ابن خلدون لهذه المسألة.. وهذا يمكن أن ينسحب على المسألة الدينية أو أي من المسائل التي عالجها.. إن تقسيم مقدمته إلى أبواب وفصول ومقاطع صغيرة حتّم عليه هذا الذي يبدو للوهلة الأولى تقطيعاً وإقحاماً..

وليست معطيات ابن خلدون أفكاراً مسطحة ذات وجه واحد، إنما هي تمتاز بطبيعتها التركيبية، فما يقدر أحد على تبين دور (العصبية) في بناء الدول دون تبيّن دور الدين مثلاً، وبالعكس.. إن الرجل يرفض التفسير (الواحدي) للتاريخ، التفسير الذي يتشنج على عامل واحد فحسب، يسعى

من خلاله لاحتواء الوقائع التاريخية كلها، ويطرد من (الحضرة) سائر العوامل الأخرى.. كما فعلت، وتفعل اليوم، الكثير من المذاهب الوضعية في تفسير التاريخ..

إن ابن خلدون يختار الطريق الآخر: الرؤية الشمولية للتاريخ، وتلك ـ بحق ـ ميزة من أهم ميزات مقدمته، إنه يسلط الأضواء على الأسباب والدوافع كافة، تلك التي تلعب دورها، بشكل أو آخر في بنية وصيرورة الواقعة التاريخية.. إنه يقلّب هذه الواقعة ليشاهدها عن كثب من مختلف الزوايا، ولهذا نجده يعالج الموضوع الواحد ـ أحياناً ـ أكثر من مرة، ويعود إليه في أكثر من فصل أو باب.. وهذا أمر طبيعي يتساوق مع ضرورات منهجه الشمولي المركب الذي يرفض الرؤية الواحدية والتسطيح.

٤

ومن أجل ألّا نقع في مظنة المبالغة والتعميم يجب أن نعترف مقدماً بأنه ليس كل ما قاله ابن خلدون صواباً!! سواء على مستوى المقدمة كلها أو على مستوى البعد الديني فيها.. فما أكثر الأخطاء التي تضمنتها مقدمته، وما أكثر الثغرات التي يمكن للنقد أن يتسرب منها إلى قلب المقدمة.

إن رفع الرجل إلى منزلة أكبر من منزلته الحقيقية، والاعتقاد بأنه لم يخطئ أو ينحرف عن المادة منهجاً أو موضوعاً.. لهو الضلال بعينه، لأنه ما من فكر بشري، سواء استمد من مصادر دينية أم وضعية، إلّا وهو معرّض للخطأ والصواب.. وذلك هو التحدي الذي يدفع الفكر البشري دائماً إلى الحركة وألّا يستسلم للسكون.

إن مقولة توينبي عن سلفه المسلم في دراسته للتاريخ أمر جدير بأن يبعث الاحترام في نفوسنا للرجلين معاً: «إن ابن خلدون ـ يقول توينبي ـ قد ألهم

وصاغ فلسفة للتاريخ؛ هي بلا ريب أعظم عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر وفي أي بلد». . ولكن لا توينبي ولا ابن خلدون قد خطرت في باله يوماً ما أن بمقدور عقل بشري تقديم (إنجاز) كامل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. . ذلك شأن معطيات الله سبحانه لا معطيات خلقه.

والحق أن كثيراً ممن درسوا ابن خلدون اتخذوا موقفاً نقدياً إزاء عمله الكبير هذا، وعرفوا أن اتخاذ موقف الدفاع والتمجيد عمل خليق بالشعراء. . أما العلماء فلهم منهج آخر. . وهذا الموقف النقدي ينسحب على البعد الديني في المقدمة كذلك. . وقد وقفت عند بعض الأخطاء والثغرات التي امتدت إلى هذا الجانب أو ذاك، وتركت للقارئ أن يخلص إلى بعضها الآخر.

وأستطيع أن أذهب إلى ما هو أبعد من هذا: إن رؤية ابن خلدون الدينية لا تمثل انعكاساً كاملاً وأميناً للمعطيات القرآنية، وإن هذه المعطيات المعجزة، ليست بمسؤولة عما قد نجده في المقدمة من فجاجة أحياناً، وقصور في الرؤية أحياناً أخرى. . لأنه كما سبق وأن مرّ بنا لم تكن قد تبلورت بعد تفاسير شمولية للقرآن الكريم تتيح للباحثين الاستمداد الأكثر موضوعية وامتداداً من كتاب الله. . وما من شك في أن المعطيات العلمية والمنهجية للقرنين الأخيرين تطلعنا ـ كأدوات ـ على أبعاد في القرآن ما كانت الأجيال السابقة قد اطلعت عليها، وذلك مصداق الآية الكريمة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾، والآية الكريمة: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾.

إلّا أن القول بخطأ ابن خلدون، وبعدم التطابق الكلي بين رؤيته الدينية ومعطيات القرآن، شيء، واعتبار أن الرجل لم يتأثّر بالدين ولم يكن لاستشهاداته القرآنية علاقة جوهرية بتدليله، وإنما لمجرد تملّق القراء، وأن ذهنه تحرر من القيود الفكرية العقائدية، كما ادعى بوير وفيسندنك وشمت وغيرهم، شيء آخر. .

إننا إذا أردنا أن نساير منطق العلم نفسه وجب أن ننزل بابن خلدون إلى موقعه الحقيقي، ونعطيه حجمه المعقول على مستوى المقدمة كلها.. ووجب كذلك ألّا نتصور معطِياته الدينية إبداعاً كاملاً.. أما إذا تجاوزنا هذا كله وفرضنا على ابن خلدون، بعد ستة قرون من وفاته، أن يغادر رحم أمه الحقيقية، وأن يتنفس في أرض غير أرضه؛ فذلك هو تجاوز لمنطق العلم، وقسر للحقائق على أن تتشكل كما يريدها المفكر المعاصر أن تتشكل لا كما أرادت لها الوقائع نفسها أن تكون في الزمان والمكان..

٥

بتفحص المادة الدينية في مقدمة ابن خلدون يمكن أن نضع أيدينا على اتجاهات أو تيارات ثلاثة تحرك الرجل من خلالها، مع طرح التحفظ الضروري بصدد ارتباط وتشابك الرؤية عبر هذه الاتجاهات جميعاً.. يتمثل أولها في أطروحاته عن دور الدين في الواقعة التاريخية: إنشاءً أو إضافة أو تعديلاً أو توجيهاً، وذلك هو موضوع الفصل الأول من هذا البحث، لأنه يعد ـ بحق ـ أهم معطياته في هذا المجال بسبب من ارتباطه المباشر بالوحدة المنهجية التحليلية لمقدمته، ولصيرورة الواقعة التاريخية ونموها في الزمان والمكان، وبسبب من علاقتها المباشرة بفلسفة التاريخ.

ويتمثل ثاني هذه الاتجاهات في تفسيراته الدينية لعديد من وقائع تاريخنا الإسلامي بالذات، وهو الساحة التي انصبّت عليها جلّ اختباراته ومارس فيها معظم جوانب استقرائه الذي قاده إلى صياغة قوانينه العديدة التي ضمنها مقدمته، وهو في هذا الاتجاه يمارس (تحليلاً) للتاريخ الإسلامي يلقي المزيد من الأضواء على صيرورته وخصائصه، وهذا موضوع الفصل الثاني من هذا البحث.

أما ثالث الاتجاهات فيتبدّى في تحليلات ابن خلدون للدين في آفاقه الشاملة.. الدين الموحى به من الله سبحانه إلى أنبيائه عليهم السلام، ويقترب أحياناً كثيرة من الحقل المسمى بفلسفة الدين، (مبيناً) ضرورة التجربة الدينية للمجتمع البشري، والدور الكبير الذي تلعبه في سياسة المجتمعات، مقارناً بين مصادر المعرفة التي تتبلور في الوحي والعقل، مؤكداً المكانة الفوقية للوحي، متحدثاً عن الأخطاء المنهجية والموضوعية التي يمارسها العقل فيما يسمى بفلسفة الإلٰهيات، رافضاً خرافة التنجيم وما يرتبط به من فعاليات لاتقوم على الدين والعقل والمنطق، ساردا ـ في نهاية الأمر ـ لعدد من الممارسات والتجارب التي عرفها الإنسان منذ فجر التاريخ، ولايزال، مما يخرج عن دائرة المعقول والمحسوس، مميزاً خلال ذلك، بحسّه النقدي المعروف، بين الحق والباطل والعلم والخرافة.. وذلك ما جعلناه موضوع الفصل الثالث والأخير من هذا البحث.

٦

وبعد..

فإن هذا البحث ليس محاولة دفاعية، كما قد يتصور البعض.. إنها رد على التحدي.. تحدي (التجاهل) و(التعمد).. ولم تكن الاستجابة للتحديات ـ يوماً ـ مجرد عمل دفاعي بقدر ما هي تأصيل للذات بعرض الحقائق وحمايتها أولاً، بعيداً عن ردود الفعل التي كان يقودنا إليها ـ يوماً ما ـ هجوم فكري من الغرب، على هذا الموقع أو ذَاك، فنلجأ إلى مواقع الدفاع متنازلين حيناً، مبررين حيناً، وقد يصل بنا الأمر حدَّ التوسل لهم أن يكفوا عنّا حيناً ثالثاً..

إن الاستجابة للتحدي مسألة أخرى تماماً، وهي ـ كما يؤكد توينبي ـ علامة صحة وحيوية وعافية..

وما كان الفكر الإسلامي يوماً بأكثر صحة وحيوية مما هو عليه اليوم بسبب ما هيأته له معطيات العلم الحديث ومناهجه من أدوات عمل وحصانة وإبداع.

إنها مجرد محاولة في هذا الطريق، أستميح القارئ ـ بعدها ـ عذراً إنْ وجد فيها خطأ أو قصوراً..

وإلى الله وحده نتوجه بالأعمال..

الموصل / عماد الدين خليل



الفصل الأول

الدين والواقعة التاريخية

الدين والواقعة التاريخية

في الاتجاه الأول يقدم ابن خلدون عدداً من الأطروحات عن دور الدين في الواقعة التاريخية إنشاء أو إضافة أو تعديلاً أو توجيهاً.. ولكي نفهم أبعاد هذه المعطيات ونرى مكانها الحقيقي في نسيج مقدمته لابد من إعطاء صورة موجزة عن تركيب هذه المقدمة وعن ارتباطاتها المنهجية.

إن الرجل يطرح رؤيته للتاريخ البشري وقوانينه التي استخلصها عبر استقراء مساحات واسعة منه، في ستة أبواب يتضمن كل واحد منها عدداً، يزيد أو ينقص، من النظريات التي يسعى للبرهان عليها لكي تغدو قوانين مسلّمة، وهو يسمي كل واحدة من هذه النظريات بالمقدمة أو الفصل. والبرهان الذي يعتمده هنا يستمد وقائعه وقرائنه من تاريخ المجتمعات البشرية نفسها حيناً، ومن معطيات العلوم المختلفة حيناً آخر، ومن بداهات المنطق ومواضعاته حيناً ثالثاً. يتحدث في الباب الأول الذي يسميه (في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض) عن حتمية الاجتماع البشري، وجغرافية العالم، وتأثيرات التغاير الجغرافي على سايكولوجية المجتمعات البشرية وتكوينها الجسدي ونشاطها الحضاري. فكأنه ها هنا يمهّد الأرضية التي تتحرك عليها الجماعات البشرية من طور بداوتها الأولى حتى تألقها الحضاري ثم أفولها؛ لكي يرصد هذه الحركة التاريخية عبر الأبواب الخمسة التالية.

لكن ما يؤخذ على الرجل في هذا الباب أنه يسرف في وصف جغرافية العالم مستمداً إياه من عدد من المصادر المتوفرة، دون أن يكون له فيه دور شخصي يذكر؛ اللهم إلا دور التجميع والتنسيق والإضافات والتعليقات البسيطة هنا وهناك. وهذا العمل الوصفي الذي يتكئ على المصادر المتوفرة

فيما يسميه المؤرخون المعاصرون عملاً استعراضياً أو استطرادياً، لا يكاد يقارن بالجوانب الأصيلة في مقدمة ابن خلدون، تلك التي طرح فيها قوانينه العميقة وسعى للتدليل عليها، فعبر عن قدرة فذة على المقارنة والتحليل والاستنتاج، فضلاً عن الابتكَار، الذي يكاد يكون سمة الرجل الأولى.. ولسوف نلتقي بمساحات واسعة أخرى من عروضه الاستطرادية (التجميعية) منبثة في حنايا أبوابه الأخرى وبخاصة البابين الثالث والسادس، والباب الخامس إلى حدٍّ ما.

وثمة نقطة أخرى تؤخذ على الرجل في بابه الأول هذا: أنه يخرج عن سياق الموضوع الذي يعالجه هذا الباب، لكي يتحدث في عشرات الصفحات عن قضايا ومسائل تتعلق بالغيب والوحي والرؤيا.. إلخ مما هو أجدر بأن يوضع في الباب السادس لدى حديثه عن مسائل تتعلق بالتصوف والجوانب الإلٰهية وما وراء الطبيعة، على أهمية هذه المواضيع.

وفي الباب الثاني الذي يرد تحت عنوان (في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال)، نلتقي بالبداية الحقيقية لمنهجه في تصور الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية، فهو هنا يبدأ مع هذه المجتمعات في مراحلها البدائية الأولى قبل أن تنتقل، في حالة توفر الشروط الأساسية، إلى الطور الحضاري، ويطرح مجموعة قيمة من الآراء والقوانين المستمدة من استقرائه العميق لتاريخ المجتمعات البدوية؛ من مثل: (أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وأن البادية أصل العمران والأمصار ومدد لها)، و(أن البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر)، و(أن أهل البدو أقرب الى الشجاعة من أهل الحضر)، و(أن سكنى البدو لايكون إلا للقبائل أهل العصبية)، و(أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه)، و(أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم)، و(أن الرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية)،

و(أن الرياسة على أهل العصبية لاتكون في غير نسبهم)، و(أن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم)، و(أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء)، و(أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها)، و(الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك)، و(أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيلة في النعيم)، أو (حصول المذلة للقبيلة والانقياد إلى سواهم)، و(أنه إذا كانت الأمم وحشية كان ملكها أوسع)، و(أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلابد له من عودته إلى شعب آخر منها مادامت لهم العصبية)، و(أن المغلوب مولع أبداً باقتداء الغالب)، و(أن الأمة إذا غلبت فصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء).

ويتحدث في فصول أخرى عن العرب، مما كان ولايزال مثار مناقشات عديدة سنرجع إليها في مكان آخر، فهو يقول ـ مثلاً ـ: (إن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط)، وأنهم (إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب)، وأنهم (أبعد الأمم عن سياسة الملك).

ولا ينسى أن يشير إلى دور الدين في حياة العرب؛ فيرى أنهم (لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة).

ينتقل ابن خلدون في الباب الثالث خطوة أخرى، وهو يعاين صيرورة المجتمعات البشرية، فيصل بنا إلى مرحلة (الدولة)، فيحدثنا في بابه هذا الذي يرد تحت عنوان (في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال)، كيف تسعى المجتمعات البشرية، إذا ما استكملت الشروط والمستلزمات، إلى أن تنشئ دولاً خاصة بها، والظروف التاريخية التي تجتازها تلك الدول، والقوانين التي تتحكم بها وتسوقها في نهاية الأمر صوب الانحلال والفناء، فيما يذكرنا بنظرية التفسير الدوري للتاريخ التي طرحها الفيلسوف الألماني (أزوالد شبينغلر) في

كتابه (تدهور الحضارة الغربية)، وبنى عليها (أرنولد توينبي) بعض جوانب دراسته الشهيرة للتاريخ. وتأثر الأخير وإعجابه بمقدمة ابن خلدون مسألة معروفة.

يحدثنا ابن خلدون في هذا الباب كيف (أن الملك والدول العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية)، و(أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية)، و(أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق)، و(أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها، من عددها)، و(أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم)، و(أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لاتزيد عليها)، و(أن عِظَم الدولة واتساع نطاقها وطور أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة)، و(أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلَّ أن تستحكم فيها الدولة)، و(أن من طبيعة الملك الترف) والميل إلى (الدعة والسكون)، و(أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم)، و(أن الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص)، وهو يذكرنا هنا بدورية شبينغلر مرة أخرى، و(أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها)، و(أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها)، و(أن إرهاف الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر)، و(أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية)، و(ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة)، و(أن الظلم مؤذن بخراب العمران)، و(أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)، وكيف يتسع نطاق الدولة أولاً ويمضي إلى غايته ثم يتضايق طوراً بعد طور إلى (فناء الدولة واضمحلالها)، و(أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة)... وغير ذلك من المسائل.

وابن خلدون يفرد في هذا الباب مساحات واسعة جداً، تزيد على المئة والخمسين صفحة، لطرح مسائل استطرادية وصفية، كما سبق وأن أشرنا،

ترتبط ولا ريب بمسألة الدولة التي هي موضوع هذا الباب، وهي مؤسسة الخلافة والمؤسسات والنظم التي ترتبط بها، وتليها في السلم الإداري، وغيرها من المسائل المرتبطة بها من قريب أو بعيد.

ويكاد يكون الباب الرابع الذي يرد تحت عنوان (في البلدان والأمصار وسائر العمران، وما يعرض في ذلك من الأحوال)، استمراراً طبيعياً للباب الثالث، لأنه هنا يتحدث عن (المدينة) كمركز حضاري تعتمده الجماعة البشرية في أعقاب مغادرتها البداوة، وتحولها إلى الحضارة وإنشائها دولاً خاصة بها، وعن طبيعة العلاقة بين المدينة والدولة، وعن الظروف التاريخية والقوانين التي تتحكم في نشأة المدن ونموها، ثم تدهورها وانحلالها.

ويتألق ابن خلدون في هذا الباب، كما تألق في غيره من الأبواب، بكثرة تحليلاته وعمق استنتاجاته وغزارتها، فهو يحدثنا على سبيل المثال كيف (أن الدول أقدم من المدن والأمصار، وأنها إنما توجد ثانية عن الملك)، وكيف (أن الملك يدعو الى نزول الأمصار)، و(أن المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيدها الملك الكثير)، و(أن الهياكل ـ أو المؤسسات ـ العظيمة جداً لا تستقل ببنائها الدولة الواحدة)، و(فيما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا غفل عن تلك المراعاة).. ويحدثنا في فصلين متعاقبين عن جوانب السلب في نشاط العرب المسلمين الحضاري، مما سنناقشه في مجال آخر، فيرى (أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول)، و(أن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب، إلا في الأقل).

ويعود لكي يواصل حديثه عن جغرافية الأمصار؛ فيحدثنا عن (مبادئ الخراب في الأمصار)، و(تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها، ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة) و(أن الأقطار في اختلاف أحوالها في الرفه والفقر مثل الأمصار)، و(أن الحضارة في

الأمصار من قبل الدول، وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها)، و(أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده)، و(أن الأمصار التي تكون كراسي ـ أي: قواعد ـ للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها)، وكيف أن بعض الأمصار تختص (ببعض الصنائع دون بعض).. وغير ذلك من المسائل.

أما الباب الخامس الذي يرد بعنوان (في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال)، فيتحدث فيه، كما هو واضح، عن النشاط الاقتصادي للجماعات البشرية، ويطرح من القوانين والآراء بصدد القيمة والمنفعة والعرض والطلب والعلاقة المتبادلة بين السلطة والكسب، ما أثار دهشة وإعجاب الكثير من الدارسين المعاصرين، والغزير من دراساتهم. فهو يتحدث ـ مثلاً ـ عن (حقيقة الرزق والكسب وشرحهما، وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية)، وعن (وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه)، و(أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي)، وكذلك (ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز)، و(أن الجاه مفيد للمال)، و(أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق، وأن هذا الخُلُقَ من أسباب السعادة)، و(أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس.. لا تعظم ثروتهم في الغالب)، و(أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو)، كما تحدث عن (التجارة ومذاهبها وأصنافها)، و(أي أصناف الناس يحترف التجارة، وأيهم ينبغي له اجتناب حرفها)، و(أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك). ويتحدث ـ كذلك ـ عن (نقل السلع) و(الاحتكار)، و(أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخيص)، و(أن الصنائع لابد لها من المعلم)، وأنها (إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته)، و(أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها)، و(أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر

إذا كثر طالبها)، و(أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع). ولا ينسى أن يشير إلى موقف العرب من الصنائع، فيرى أنهم أبعد الناس عنها، مما سنناقشه في مكان آخر. ثم ما يلبث أن يختم هذا الباب باستعراض عدد من الصنائع والمهن المعروفة في عصره.

فإذا ما انتهى بنا المطاف إلى الباب السادس، الذي يرد تحت عنوان (في العلوم وأصنافها، والتعليم وطرقه، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال) تبين لنا أن الرجل يريد أن يخصص لقضية المعرفة والتعلم لدى الجماعات البشرية باباً، كما خصص لأنشطتها الاقتصادية باباً.

وهو يطرح ـ ها هنا ـ عدداً من المسائل المهمة المتعلقة بنظرية وطرائق التربية والتعليم، أثارت هي الأخرى إعجاب الباحثين المعاصرين ودفعت الكثيرين منهم لدراستها وتحليلها.. من مثل (في الفكر الإنساني)، و(أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر)، و(في العقل التجريبي وكيفية حدوثه)، و(في علوم البشر وعلوم الملائكة)، و(في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام)، و(في أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب)، و(في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري)، و(في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع)، و(في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة)، و(في أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل)، و(في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم)، و(في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريقة إفادته)، و(في أن العلوم الآلية لاتوسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل)، و(في تعليم الولدانَ واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه)، و(في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم)، و(في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم)، و(في أن العلماء من بني البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها)، و(في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم)..

وعبر هذه الآراء والقوانين يستعرض ابن خلدون في مساحات واسعة من هذا الباب، معظم العلوم السائدة في عصره، نقلية وعقلية كما يحب أن يصنفها.

والآن.. ما الذي يريد ابن خلدون أن يقوله عن دور الدين في صيرورة الواقعة التاريخية المتمثلة ـ عنده ـ بتحول الجماعات البشرية من البداوة إلى الحضارة، وإنشائها دولاً، واستقلالها في الأمصار، وممارستها نشاطاً معاشياً ومعرفياً ينتقل بها خطوات واسعة في ميدان العمران.. لكنها ما تلبث ـ بفعل عوامل السلب بالمقابل ـ الترف والسكون وتفكك أواصر العصبية والفساد الأخلاقي بمفهومه الواسع، أن تؤول إلى التفكك والانحلال والزوال؟

ابتداءً.. ما من دولة (كبيرة) إلا وأصلها الدين (إما نبوة أو دعوة حق)، والدول الكبيرة التي يسميها البعض بالإمبراطوريات، ويسميها ابن خلدون (الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك) هي الدول الأكثر ثقلاً وتأثيراً في حركة التاريخ، ليس فقط في مجرياته السياسية، بل في نموه الحضاري، وهذا هو الأهم.

كيف يفسّر ابن خلدون ذلك؟ «إن الملك ـ يقول الرجل ـ إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالب. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه؛ قال تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾[١]. وسرّه أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد،

(١) سورة الأنفال، آية ٦٣.

واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة»[١]. إنه يتحدث هنا عما يمكن تسميته بالمعامل العقائدي، ذلك الذي يشد طاقات الجماعة البشرية الواحدة التي تنتمي إلى عقيدة ما، ويوجهها صوب هدف واحد.. بؤرة واحدة، فتزداد قدرتها على الفعل التاريخي، تماماً كما تزداد قدرة أشعة الشمس على الإحراق من خلال تجميعها بالعدسة اللامَّة. فالدولة الكبيرة ـ إذن ـ هي تعبير تاريخي عن قدرة أمة ما على الفعل الموحد الذي صاغته ووجهته صوب هدفه الواحد، عقيدة حيوية آمن بها الجميع. وبعكس هذا، فإن غياب الدين يعني تبعثر الفعل وتشتته صوب أهداف متغايرة متضاربة ومن ثم تضاؤل دوره التاريخي، فليست الجماعة التي لا تربطها عقيدة بقادرة على أن تمتد في الزمان والمكان، وإذا حدث وأن امتدت، فعلاً، فإن هذا يجيء استثناء للقاعدة، ولايحكم عليه، ومصيره أن يتلاشى لأول تحدٍّ يبرز له في الطريق.. ولن يؤخذ يوماً بالاستثناء.

في الانتماء الديني ثمة حقيقة أخرى يشير إليها ابن خلدون تزيد فاعلية هذا الانتماء.. إنها رفض الانقياد للباطل والإقبال على الله.. وتلك هي حجر الزاوية في قدرة الإنسان الفرد والجماعة البشرية على التجرد الكامل في مواجهة التاريخ بأقصى قدر من التوتر والفاعلية والتناغم، وبأقل قدر من الجذب والشد والإعاقة.. إن القرآن الكريم يصف المؤمنين مراراً بأنهم ﴿يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾، وأنهم ﴿لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ فيكشف ها هنا البعد الزمني، البعد التاريخي، في حركة الإنسان المؤمن في العالم لتحقيق أكبر قدر ممكن من الإنجاز في أقل حيز زمني..

وابن خلدون يختم مقولته تلك بهذه العبارة ذات الدلالة: (.. اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة).. فالكلمة، كما هو معروف، لا تتحول

(١) المقدمة: ٣ / ٤٦٦.

إلى فعل تاريخي إلّا بالإيمان الذي يحيلها إلى طاقة حركية تعبّر عن نفسها من خلال الجماعة المؤمنة، وتكون نتيجة هذا التعبير: دولة عظيمة.. وكذلك كانت دولة الإسلام الأولى في أعقاب فتوحاتهم المدهشة التي اختزلت الزمان والمكان.. وكذلك كانت الدول الكبرى في التاريخ.

وإذا كان ابن خلدون قد أكّد مراراً على مفهوم العصبية، باعتباره أساساً لقيام الدول، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، كما يقول في إحدى فصول الباب الثالث من مقدمته.. لماذا؟ وكيف؟ لأن السبب في ذلك كما يقول: «إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء؛ لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه. وأهل الدولة التي هم طالبوها، وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيه من الترف والذل كما قدمناه.

وهذا كما وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين في القادسية واليرموك بضعاً وثلاثين ألفاً في كل معسكر، وجَمْع فارس مئة وعشرون ألفاً في القادسية، وجموع هرقل ـ على ما قاله الواقدي ـ أربعمئة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم. واعتبر ذلك أيضاً في دولة لمتونة[1] ودولة الموحدين[2]، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم، إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة كما قلناه، فلم يقف لهم شيء».

---

(١) دولة المرابطين التي قامت على أكتاف قبيلة لمتونة الصنهاجية من بربر المغرب.
(٢) التي قامت على أنقاض المرابطين، واعتمدت عصبية قبيلة بربرية أخرى هي المصامدة.

ويواصل ابن خلدون تحليله قائلاً: «واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينقض الأمر، ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها، الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها، ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة. واعتبر هذا في الموحدين مع زناته (القبيلة البربرية) لما كانت زناته أبدى من المصامدة (الذين قامت دولة الموحدين على أكتافهم)، وأشد توحشاً، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي (بن تومرت)، فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها، فتغلبوا على زناته أولاً واستتبعوهم، وإن كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم، فلما خلوا عن تلك العصبية الدينية انتقضت عليهم زناته من كل جانب، وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم»[(١)].

إن ابن خلدون هنا (يحيّد) العصبية في حالة دخول الدين في الصراع، فإذا ما غاب الدين كان للعصبية، كقوة عددية واجتماعية، أن تلعب دورها. أما مع الدين فتكون أشبه بأداة، أو عامل مساعد، كما سنرى، وهذا الموقف خطير لأنه رغم تأكيدات ابن خلدون المتكررة على العصبية، وإقامة أقسام واسعة من نظريته على قواعدها؛ فإنه هنا يفوّق الدين عليها ويجعله صاحب الفاعلية الأولى في الغلبة السياسية، والفعل التاريخي عموماً.

فإذا ما استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة، والتي وردت في ثنايا مقولته، لم ندهش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين، فهو الذي أدرك بعمق أبعاد هذا الدور «إذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه». ومن ثم ينهار منطق الأعداد في الصراع التاريخي، ينهار حتى منطق الارتباط

(١) المقدمة: ٣ / ٤٦٧-٤٦٨.

النسبي بالعصبية والقوة البدائية المجردة التي تنبثق عنه، لكي يحل محلها جميعاً (استبصار) ديني لموقف الإنسان في العالم وعلاقته بالله خالق الكون والحياة و الإنسان، وعند ذاك يتحول الإنسان المؤمن إلى طاقة حركية متقدة لايقف لها شيء، وهي مع الجَماعة المؤمنة التي ينتمي إليها والتي وجهها الإيمان الديني والاستبصار صوب الهدف الواحد، تقلب المقاييس الظاهرية للصراع وتفعل المعجزات.

وبرجوعٍ متبصرٍ إلى معجزة الفتوحات الإسلامية، وإلى العديد من التجارب التي شهدها التاريخ الإسلامي، كتجربتي المرابطين والموحدين في المغرب، يمكن أن نعثر على النموذج التاريخي التطبيقي الذي أكد عليه ابن خلدون واستشهد به.

وبالمقابل، «فإن الدعوة الدينية من غير عصبية لاتتم»، كما يؤكد ابن خلدون في فصل آخر من الباب الثالث نفسه، ويسعى للتدليل عليه بحشد من الأدلة المنطقية والأحاديث الصحيحة والوقائع التاريخية.. «إن كل أمر تحمل عليه الكافة لابد له من العصبية، وفي الحديث الصحيح: «ما بعث الله نبياً إلّا في منعة من قومه»، وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم؟ ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية؟». إنه يشير ها هنا إلى قدرة الأنبياء عليهم السلام على تجاوز التحديات التاريخية فوق العادة، كما حدث لكثير منهم، لكنهم مع ذلك يعملون في التاريخ في صياغة أبعاد جديدة مستمدة من سدى زمانه ولحمة مكانه، فلابد لهم إذن من الالتجاء إلى أسبابه الذاتية للانقلاب عليه.. وحديث الرسول ﷺ هنا يبدو متساوقاً مع معطيات الحركة الإسلامية كلها، تلك التي جاءت لكي تنقلب على التاريخ من خلال التاريخ نفسه، على ضوء برنامج إلٰهي فوقي هو بمثابة دليل عمل أو (استبصار)، إذا اعتمدنا تعابير ابن خلدون، في هذا الانقلاب.

ومن أجل مزيد من القناعة يقودنا الرجل إلى عديد من الشواهد التاريخية.. «.. وقع هذا لابن قسي شيخ الصوفية، ثار بالأندلس داعياً إلى الحق، وسمى أصحابه بالمرابطين، قبيل دعوة المهدي (بن تومرت) زعيم الموحدين، فاستتب له الأمر قليلاً لشغل لمتونة (الصنهاجية التي قامت دولة المرابطين على أكتافها) بما دهمهم من أمر الموحدين. ولم تكن هناك عصائب ولاقبائل يدفعونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب، أن أذعن لهم ودخل في دعوتهم وتابعهم في معقله بحصن أركش وأمكنهم من ثغره، وكان أول داعية لهم في الأندلس وكانت ثورته تسمى ثورة المرابطين.

ومن هذا الباب أحوال الثوّار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيراً من المتمثّلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون للقيام على أهل الجور من الأمراء، داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاء الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء[1]، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين؛ لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه»، وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه. وهكذا كان حال الأنبياء عليهم السلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله

(١) هكذا يسمي ابن خلدون الطبقات العامة، وهو في هذا يحذو حذو الكثير من المؤرخين الذين سبقوه.. ونرجع إلى كتاب الله وسنة رسوله فلا نجد أيما وصف مستهجن لهذه الطبقات.. على العكس: إن التقييم ينصبّ عليها، ويؤخذ على الكفار أنهم ينظرون إلى هذه الطبقات نظرة ترفّع واحتقار. ولنتذكر ـ على سبيل المثال ـ مواقفهم من نوح ومحمد عليهما السلام.

بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقّاً، قصر به الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك، وأما إن كان من الملبسين بذلك في طلب الرياسة، فأجَدر أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك، لأنه أمر الله لايتم إلا برضاه وإعانته والإخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا يشك في ذلك مسلم ولا يرتاب فيه ذو بصيرة»[١].

إن ابن خلدون يؤكد أكثر من مرة على أن الحركة في التاريخ، حتى لو تزعمها الأنبياء أنفسهم عليهم السلام، لابدّ لها من أداة لتحقيق فعلها وإجراء تغييراتها، وإلّا ما استطاعت أن تفعل شيئاً. . إن حديث الرسول ﷺ الذي اعتمده هنا يؤكد هذا المعنى بوضوح، وهو يطلب من أتباعه في كل مكان وزمان أن يمارسوا عملية التغيير، وأن يعتمدوا أسبابها التي يقف تغيير اليد في قمتها؛ لأنه ولا ريب أكثر فاعلية. أما حينما تصل إرادة التغيير إلى مجرد رفض مكتوم في القلب، فإنها غير قادرة على أن تفعل شيئاً، لكنها ـ على الأقل ـ تحمي صاحبها من الانجراف في تيارات الخطأ والضلال.

وابن خلدون لا يتهم هنا دعوات الأنبياء عليهم السلام ولا حركات الجماهير ويحكم بفشلها، بقدر ما يريد أن يؤكِّد على أن دعوات وحركات كهذه لا يمكن أنْ تنجح ما لم تتجمع حول نواة قوة طليعية تسوقها إلى النجاح. وهو يطرح تحفظه الذكي في هذا المجال: **إن الأنبياء عليهم السلام مؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، والله عليم حكيم.**

إن الله سبحانه قادر، حيث لايعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، على حمل رسله بكلمته التي لا رادَّ لها، إلى آفاق الانتصار النهائي. لكن

(١) المقدمة: ٣ / ٤٦٨-٤٧٢.

حكمته سبحانه، وعلمه المسبق بمصائر الدعوات، في الوقت نفسه، شاءت أن يتحرك رسله في قلب العالم، في صميم التاريخ. . أن يعانوا من أثقاله وعوائقه، وأن يتجشموا وأتباعهم عناء تحدّياته وأوهاقه، وألا يبلغوا النصر النهائي إلا باتخاذ الأسباب التي تمكنهم من هذا الصراع القاسي الذي لا يرحم أحداً ولاينحني لأحد. وذلك هو مايعنيه ابن خلدون «بمجرى الأمور على مستقر العادة». . أي: سنن التاريخ ونواميس الكون.

وهو يضرب مثلاً تاريخياً آخر يستمده من الأحداث التي شهدتها بغداد بعد مقتل الأمين؛ حيث سادت الفوضى وقطع السبيل، وكثر السلب والنهب، وعجزت السلطات المحلية عن مجابهة الفساد: «. . فتوافر أهل الدين والصلاح على منع الفسّاق وكف عاديتهم، وقام ببغداد رجل يعرف بخالد الدريوس، ودعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. .» ونجحت حركته حيناً من الدهر في مجابهة المفسدين والتنكيل بهم، الأمر الذي دفع رجلاً آخر من سواد أهل بغداد يدعى: سهل بن سلامة الأنصاري، إلى القيام بحركة شعبية أخرى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبعه الناس من شتى الطبقات غنيهم وفقيرهم، شريفهم ومغمورهم، بعيداً عن ضرورات انتماءاتهم الطبقية كما يريد التفسير المادي دائماً أن يقسر التاريخ على قبوله. . وأبلى الرجل بلاءً حسناً في مجابهة الفساد، وتجاوز موقف رفيقه بإعلانه أنه سيقاتل كل من خالف الكتاب والسنّة، وسيقف بوجه السلطة كائنة ما كانت. فما كان من إبراهيم بن المهدي الذي قفز إلى الخلافة في العراق إلا أن جهز له العساكر، «فغلبه وأسره ـ عام ٢٠١ هـ ـ وانحلّ أمره سريعاً»[1]. ذلك أنه لم يستند في حركته تلك إلى عصبية تحميه وتشد أزره وتمكنه من مواصلة طريق الصراع القاسي حتى النهاية. .

«ثم اقتدى بهذا العمل، بعده، كثير من الموسوسين، يأخذون أنفسهم

---

(١) المقدمة: ٣ / ٤٦٨-٤٧٢.

بإقامة الحق، ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامتة من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم».. ويصل الأمر بابن خلدون أن يعلن استنكاره لزعامات لا تعرف أوليات النجاح، ويطلب مداراتهم «إن كانوا من أهل الجنون»، أو قتلهم وضربهم إن كانوا من دعاة الفتنة، أو السخرية بهم إن كانوا من الكاذبين أدعياء الزعامة[1].

خرج بالسوس في المغرب الأقصى، في مطلع القرن الثامن الهجري «رجل من المتصوفة يدعى: التوبدري، عمد إلى مسجد ماسة بساحل البحر هناك، وزعم أنه الفاطمي المنتظر تلبيساً على العامة هنالك بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره هنالك، وأن من ذلك المسجد يكون أصل دعوته، فتهافتت عليه طوائف من عامة البربر تهافت الفراش، ثم خشي رؤساؤهم اتساع نطاق الفتنة، فدس إليه كبير المصامدة يومئذ، عمر السكسيوي، من قتله في فراشه». وفي نفس الفترة خرج في غمارة بالمغرب رجل يعرف بالعباس، وادعى مثل هذه الدعوة، واتبع نعيقه الأرذلون من سفهاء تلك القبائل وأغمارهم، وزحف إلى بادس من أمصارهم ودخل عنوة، ثم قُتِل لأربعين يوماً من ظهور دعوته، ومضى في الهالكين الأولين». ويعلق ابن خلدون على ذلك بقوله: «وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها، وأما إن كان من التلبيس ـ أي: من الكذب والادِّعاء ـ فأحرى ألا يتم له أمر وأن يبوء بإثمه»[2].

ذلك إذن هو التقابل الفعال في نظرية ابن خلدون: الدين والعصبية.. الرؤية أو الاستبصار الإيماني والأداة التاريخية.. إن العصبية بدون دين لا تحقق شيئاً كبيراً، والدين بدون عصبية لا يتحرَّك وقتاً طويلاً.. لا بدّ من اقتران الجانبين.. وإذا كانت رؤية ابن خلدون للعصبية محدودة في نطاق

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) المصدر السابق نفسه.

الروابط القبلية يومذاك، فإنها قد تنسحب في الفترات اللاحقة، وفي القرن العشرين، على التنظيمات البشرية التي تعتمد القوة، والعصبية الحزبية، وتحل فيها رابطة الولاء على رابطة النسب.. والأمر سواء...

ولايقف ابن خلدون عند هذا الحدّ، بل إن رؤيته الدينية لا تفارقه، وهو يطرح مقولاته في أبواب مقدمته الستة عن مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية ونشاط الجماعات البشرية وعوامل تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخي.

وهو إذ يتحدث في الباب الأول من مقدمته، عن جغرافية العالم، وعن تأثير الظروف الجغرافية على تكوين الجماعات البشرية ونشاطها العمراني، لاينسى أن يؤكد في أكثر من موضع على سبب تمركز جلّ الأديان السماوية في المنطقة المعتدلة الممتدة بين جزيرة العرب والهلال الخصيب ومصر.. «فالإقليم الرابع ـ الذي تنتمي إليه هذه المنطقة ـ أعدل العمران، والذي بمحاذاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال.. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكوَّن في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. حتى النبوات فإنما توجد ـ في الأكثر ـ فيها. ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختصّ بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم؛ قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[1]، وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله»[2].

ويبدو أن اهتمامه في تتبع تأثيرات البيئة الجغرافية على الجماعات البشرية، ونزول الأديان في أكثر هذه الجماعات اعتدالاً ورشداً، أنساه

(١) سورة آل عمران، آية ١١٠.

(٢) المقدمة: ١/٤٨٦، وانظر: ١/ ٤٩٠.

الالتفات إلى بعدٍ جغرافيٍّ آخر لايقل أهمية في تفسير تمركز الأديان في هذه المناطق، ذلك هو موقعها من خطوط المواصلات العالمية وتوسطها الفعال لهذه الخطوط، الأمر الذي يسهل لها أداء مهمتها العالمية في تبليغ الرسالات إلى مشارق الأرض ومغاربها، بغض النظر عن اعتدال سكانها أو انحرافهم، فالدين جاء لكي يخاطب بني آدم كافة، أبيضهم وأسودهم، أحمرهم وأصفرهم، ويقودهم جميعاً إلى جادة الصواب.

وهو إذ يتحدث، في الباب الخامس من مقدمته، عن المسائل الاقتصادية، وأن «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية»، ينطلق من رؤية دينية واضحة: «إن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره؛ من لدن نشوئه إلى أشُده إلى كبره ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾[1]. والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان، وامتنّ به عليه في غير ما آية من كتابه فقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[2]، و﴿سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾[3]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ﴾[4]، وكثير من شواهده.. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض.

فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف، سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدافع الأعواض عنها؛ قال الله تعالى: ﴿فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ﴾[5]. وقد يحصل له ذلك بغير سعي؛ كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله، إلا أنها إنما تكون معينة

---

(١) سورة محمد، آية ٣٨.
(٢) سورة الجاثية، آية ١٣.
(٣) سورة الجاثية، آية ١٢.
(٤) سورة إبراهيم، آية ٣٢.
(٥) سورة العنكبوت، آية ١٧.

ولا بد من سعيه، فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشاً ومتمولاً، إن زادت على ذلك. ثم إن ذلك الحاصل أو المقتنى إن زادت منفعته على العبد، وحصلت له ثمرته من إنفاقه على مصالحه وحاجاته سمّي ذلك رزقاً. قال ﷺ: «إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت». وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً. والمتملك منه حينئذ، بسعي العبد وقدرته، يسمى كسباً. وهذا مثل التراث فإنه يسمى بالنسبة إلى الهالك كسباً ولايسمى رزقاً، إذ لم يحصل به منتفع، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً. هذه حقيقة مسمّى الرزق عند أهل السنّة..

ثم إن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلا بد في الرزق من سعي وعمل، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه؛ قال تعالى: ﴿فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ﴾ والسعي إليه إنما يكون بإقدار الله تعلمه وإلهامه، فالكل من عند الله. فلابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول؛ لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الإنساني كما تراه، وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع»[(١)].

فهو هنا يؤكد على أن الحاجات الاقتصادية إنما تستمد (قيمتها) من مدى ما بذل فيها من عمل، الأمر الذي ذهبت إليه بعض النظريات المعاصرة في عالم الاقتصاد والعلاقات الإنتاجية، وهو يرجع لتأكيد مقولته هذه إلى كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، كما كان يفعل في الكثير من المواقف الأخرى.

وهو عندما يتحدث في الباب الرابع عن الأمصار والمنجزات المعمارية الكبيرة للجماعات البشرية، يقف طويلاً عند الأماكن المقدسة الثلاثة التي

---

(١) المقدمة: ٥/ ٨٩٣-٨٩٦.

لها في نفوس المسلمين خاصة والمؤمنين عامة مكانة، ويطيل الحديث، مبتدئاً إياه بقوله: «اعلم أن الله سبحانه وتعالى فضل من الأرض بقاعاً اختصها بتشريفه، وجعلها مواطن لعبادته، يضاعف فيها الثواب، وينمي بها الأجور، وأخبرنا بذلك على ألسن رسله وأنبيائه لطفاً بعباده وتسهيلاً لطرق السعادة لهم. وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسبما ثبت في الصحيحين؛ وهي: مكة والمدينة وبيت المقدس»، ثم يفرد الصفحات الطوال لكل واحد من هذه البيوت[1].

وعندما يتحدث في الباب الثاني عن أن «معاناة أهل الحضر للأحكام ـ أي: الخضوع لقوانين السلطة والتزام تشريعاتها ـ مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة بالمنعة عنهم»، لا ينسى أن يقف عند تجربة صحابة رسول الله ﷺ التي كسروا بها هذه المقولة بما امتلكوه من وازع ديني امتد إلى أعماق نفوسهم، وحماهم من السقوط في وهدة الضعف والتفكك، والإحساس السلبي بالانقياد والخضوع: «.. لاتستنكر ذلك ـ يقول ابن خلدون ـ بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة، ولم ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشد الناس بأساً، لأن الشارع ﷺ لما أخذ المسلمون منه دينهم؛ كان وازعهم فيه من أنفسهم، ولما تلى عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلاً، يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق فلم تزل سَوْرَةُ بأسهم مستحكمة، كما كانت، ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه: (من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله) حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه، ويقيناً بأن الشارع أعلم بمصالح العباد».

ويمضي ابن خلدون إلى القول: إنه «لما تناقص الدين في الناس

---

(١) انظر: المقدمة: ٤/ ٨٤٠-٨٥٥.

وأُخِذوا بالأحكام الوازعة، ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس إلى الحضارة وخُلُقِ الانقياد إلى الأحكام، نقصت بذلك سَوْرَةُ البأس فيهم؛ فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس؛ لأن الوازع فيها أجنبي، وأما الشرعية فغير مفسدة؛ لأن الوازع فيها ذاتي، ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم، والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب»[1].

إن الدين عندما يتفجر حياً في النفوس، من خلال دعوة حركية حيوية شاملة، بعيداً عن تكلف (التعليم الصناعي)، وجفاف (التأديب التعليمي) كما يسميه ابن خلدون؛ فإنه ينشئ رجالاً يملكون في نفوسهم حصانة دائمة تحميهم من فقدان بأسهم بالانحناء الدائم والانقياد الذليل. أما الأحكام الوضعية فإنها إذ لاتسعى ابتداءً لخلق الوازع الديني في النفوس، فإنها تتحول بمرور الوقت إلى سَوط إذلال ينزل على ظهور (التابعين) فيفقدهم صولة البأس وإرادة الرفض، ويحولهم إلى قطعان من الأغنام تساق بمن هو أقدر منها، ولا تستطيع ـ هي ـ أن تسوق شيئاً أو تصنع تاريخاً.

وليست هذه هي المرة الوحيدة التي حرص ابن خلدون فيها على أن تكون استنتاجاته متساوقة مع المعطيات الدينية الإسلامية نظرياً وتطبيقاً، فهو حيثما وجد تناقضاً ظاهرياً أعمل جهده لتحقيق الوفاق، أو فسر ـ بسبب من نزعته الموضوعية ـ أسباب هذا التغاير بين بعض أنماط التجربة التاريخية الواحدة. . إنه عامل الإيمان الديني الذي كثيِراً ما يتجاوز رتابة الوقائع التاريخية لكي يحقق الطفرات العظيمة والقفزات النوعية في التاريخ.

فهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثالث عن أن «الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة»، أي:

(١) المقدمة: ٢/٤١٩-٤٢١.

بالصراع الطويل المدى لا بالحرب المباشرة السريعة، ويسرد العديد من الأمثلة، ما يلبث أن يقف عند ظاهرة الفتح الإسلامي التي خرقت هذه القاعدة؛ ويقول: «. . ولا يُعارَضُ ذلك بما وقع في الفتوحات، وكيف كان استيلاؤهم على فارس والرومَ لثلاث أو أربع من وفاة النبي ﷺ (يشير إلى بدء فتوحاتهم)، واعلم أن ذلك إنما كان معجزة من معجزات نبينا ﷺ، سرّها استماتة المسلمين في جهاد عدوّهم استبصاراً بالإيمان، وما أوقع الله في قلوب عدوّهم من الرعب والتخاذل، فكان ذلك خارقاً للعادة المقدرة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة. . والمعجزات لايقارن عليها الأمور العادية ولايعترض بها»[١].

وهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثاني عن «أن الرياسة على أهل العصبية لاتكون في غير نسبهم»؛ يقول: «. . ولاتجعل من هذا الباب إلحاق مهدي الموحدين (محمد بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية بالمغرب) بنسب العلوية، فإن المهدي لم يكن من منبت الرياسة في (قبيلة) هرغة قومه، وإنما رأس عليهم بعد استشهاره بالعلم والدين، ودخول قبائل المصامدة في دعوته، وكان مع ذلك من أهل المنابت المتوسطة فيهم. .»[٢].

إن الحضور الإلٰهي الفعال في الواقعة التاريخية، ملمح أساسي من ملامح مقدمة ابن خلدون، وإن رؤيته الدينية المستمدة من كتاب الله وسنّة رسوله عليه السلام، ومعطيات صحابته الكرام رضي الله عنهم، تفرض نفسها في مساحات المقدمة جميعاً، وبأكثر من شكل وصيغة.

يقول في تمهيده للمقدمة: «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في

(١) المقدمة: ٣/٧٠٣-٧٠٨.

(٢) المقدمة: ٢/٤٣١، وانظر الباب الثاني نفسه ص٤١٤-٤١٨، فصل (في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر).

أخلاقهم، والأنبياء في سِيَرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا»[١].. منذ اللحظات الأولى تبرز جدوى علم التاريخ كأداة تستهدف خدمة الجماعات البشرية، وترقية أحوالها ديناً ودنيا، بجعلها تتحرك على هذين المستويين معاً، وهي أكثر إدراكاً وأعمق تجربة بما يمنحه التاريخ إياها من قيم وتعاليم.

ونَعْبُرُ أبواب المقدمة جميعاً لكي نصل إلى بابها الأخير، فهنالك أيضاً، كما في أي باب آخر، يمكن أن نلتقي بالحضور الإلٰهي والرؤية الدينية. فها هنا حيث يتحدث ابن خلدون عن (الفكر الإنساني) يقول: «اعلم أن الله سبحانه وتعالى ميَّز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنات، وشرفه.. وذلك أن الإدراك ـ وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته ـ هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات من الموجودات، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركّب الله فيها من الحواس الظاهرة.. ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسّه.. والفكر هو التصرف بالصور التي وراء الحسّ، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو معنى الأفئدة في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾[٢]»[٣].

وبين التمهيد والباب الأخير شواهد عديدة أخرى تؤكّد ما ذهبنا إليه[٤]، ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصيلة عند ابن خلدون، وكونها مسألة أساسية في

---

(١) المقدمة، ص٣٦٢.

(٢) سورة تبارك، آية ٦٧.

(٣) المقدمة: ٦ / ٩٧٤-٩٧٥.

(٤) انظر: التمهيد، ص٣٤٩-٣٥٠، ٤١٧-٤١٨، والباب الاول، ص٤٢٠-٤٢٢، ٤٢٤، والباب الثالث، ص٦٨٧، ٧٠٩، ٧١١، والباب السادس، ص٩٧٦، ٩٧٨-٩٧٩، ٩٨٣-٩٨٤، ١٢٢٥، ١٢٣٧-١٢٣٨. هذا فضلاً عن عشرات الشواهد التي اعتمدناها في هذا الفصل والفصول التي ستليه.

منهجه، ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيناً، وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام حيناً آخر، وأقوال ومعطيات صحابته الكرام حيناً ثالثاً، والتي طالما اعتمدها لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلالاته أكثر حجية وصواباً وإقناعاً..

ولنا الآن أن نستعرض، على سبيل المثال، بعض الاستشهادات القرآنية نظراً لارتباطها الوثيق بالموضوع، مشيرين إلى المواضيع التي ورد فيها كل منها:

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا﴾[١] بصدد الحديث عن فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام، وذكر شيء من أسبابها[٢].

﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[٣]، بصدد الحديث عن ضرورة الاجتماع الإنساني[٤].

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[٥]، بصدد الحديث عن تأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم[٦].

﴿لَئِنْ أَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّآ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ﴾[٧]، بصدد الحديث عن أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية[٨].

---

(١) سورة لقمان، آية ٦.
(٢) المقدمة، ص٣٦٧.
(٣) سورة طه، آية ٥٠.
(٤) المقدمة: ١ / ٤٢٣.
(٥) سورة آل عمران، آية ١١٠.
(٦) المقدمة: ١ / ٤٨٦.
(٧) سورة يوسف، آية ١٤.
(٨) المقدمة: ١ / ٤٢٢.

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾(١)، بصدد الحديث عن أن البيت والشرف للموالي إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم(٢).

﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ۝١٦ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾(٣)، بصدد الحديث عن أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء(٤).

﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾(٥) بصدد الحديث عن أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك(٦).

﴿إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا﴾(٧)، بصدد الحديث عن أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيلة والانقياد إلى سواهم(٨).

﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ﴾(٩)، بصدد الحديث عن أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس(١٠).

﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾(١١)، بصدد الحديث عن أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع(١٢).

---

(١) سورة الحجرات، آية ١٣.
(٢) المقدمة: ١ / ٤٣٣.
(٣) سورة فاطر، الآيتان ١٦-١٧.
(٤) المقدمة: ٢ / ٤٣٦.
(٥) سورة البقرة، آية ٢٥١
(٦) المقدمة: ٢ / ٤٤٠، وكذلك: ٦ / ٩١٧.
(٧) سورة المائدة، آية ٢٢.
(٨) المقدمة: ٢ / ٤٤٢.
(٩) سورة الرعد، آية ١١.
(١٠) المقدمة: ٢ / ٤٤٧.
(١١) سورة الصف، آية ٩.
(١٢) المقدمة: ٢ / ٤٤٨.

﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾[١]، بصدد الحديث عن أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين[٢].

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٣]، بصدد الحديث عن أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد[٤].

﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾[٥]، بصدد الحديث عن أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص[٦].

﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[٧]، بصدد الحديث عن الموضوع السابق[٨].

﴿وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾[٩]، بصدد الحديث عن الموضوع السابق[١٠].

﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ﴾[١١]، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾[١٢]، ﴿صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[١٣]، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا

---

(١) سورة الأنفال، آية ٦٣.
(٢) المقدمة: ٣ / ٤٦٦.
(٣) سورة الأنبياء، آية ٢٢.
(٤) المقدمة: ٣ / ٤٨٠.
(٥) سورة الأحقاف، آية ١٥.
(٦) المقدمة: ٣ / ٤٨٥.
(٧) سورة النحل، آية ٦١.
(٨) المقدمة: ٣ / ٤٨٧.
(٩) سورة المزمل، آية ٢٠.
(١٠) المقدمة: ٣ / ٤٨٨.
(١١) سورة الأحزاب، آية ٣٨.
(١٢) سورة المؤمنون، آية ١١٥.
(١٣) سورة الشورى، آية ٥٣.

لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[١]، ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[٢]، بصدد الحديث عن معنى الخلافة والإمامة[٣].

﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[٤]، بصدد الحديث عن أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة[٥].

﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾[٦]، بصدد الحديث عن أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده[٧]. ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾[٨]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[٩]، ﴿سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾[١٠]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ﴾[١١]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ﴾[١٢]، ﴿فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ﴾[١٣]، بصدد الحديث عن حقيقة الرزق والكسب وأنه قيمة الأعمال البشرية[١٤].

﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ

---

(١) سورة النور، آية ٤٠.
(٢) سورة الروم، آية ٧.
(٣) المقدمة: ٣ / ٥١٧-٥١٨.
(٤) سورة الأحزاب، آية ٦٢.
(٥) المقدمة: ٣ / ٧٠٨.
(٦) سورة الإسراء، آية ١٦.
(٧) المقدمة: ٤ / ٨٧٨.
(٨) سورة محمد، آية ٣٨.
(٩) سورة الجاثية، آية ١٣.
(١٠) سورة الجاثية، آية ١٢.
(١١) سورة إبراهيم، آية ٣٢.
(١٢) سورة إبراهيم، آية ٣٢.
(١٣) سورة العنكبوت، آية ١٧.
(١٤) المقدمة: ٥ / ٨٩٣-٨٩٤.

﴿خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[١]، بصدد الحديث عن أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق[٢].

﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾[٣]، بصدد الحديث عن الفكر الإنساني[٤]. ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٥]، بصدد الحديث عن أنَّ عالم الحوادث العقلية إنما يتم بالفكر[٦].

﴿.. إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ﴾[٧]، بصدد الحديث عن علوم الأنبياء عليهم السلام[٨].

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ① خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ② ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ③ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ④ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[٩]، بصدد الحديث عن أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب[١٠].

﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾[١١]، بصدد الحديث عن إبطال صناعة النجوم[١٢].

---

(١) سورة الزخرف، آية ٣٢.
(٢) المقدمة: ٦ / ٩١٠.
(٣) سورة تبارك، آية ٢٣.
(٤) المقدمة: ٦ / ٩٧٥.
(٥) سورة البقرة، آية ٣٠
(٦) المقدمة: ٦ / ٩٧٧.
(٧) سورة فصلت، آية ٦.
(٨) المقدمة: ٦ / ٩٨٣.
(٩) سورة العلق، الآيات ١-٥.
(١٠) المقدمة: ٦ / ٩٨٤.
(١١) سورة الجن، آية ٢٦.
(١٢) المقدمة: ٦ / ١٢١٢.

﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[١]، بصدد الحديث عن وجه الصواب في تعليم العلوم[٢].

ليس هذا فحسب، بل إن ابن خلدون يؤكد رؤيته وحسه الدينيين من خلال صيغة أخرى تميزت بها مقدمته بشكل يلفت النظر، تلك هي اختتام كل فصل أو مقطع من فصول مقدمته ومقاطعها بعبارة دينية، أو آية قرآنية، أو جزء من آية من مثل: «والله أعلم»، «والله يحب المتقين»، «والله وارث الأرض وما عليها»، «والله عالم الغيب والشهادة»، «والله بكل شيء عليم»، «والله ورسوله أعلم»، «سنة الله في خلقه»، «والله يؤتي ملكه من يشاء»، «سبحان العليم الحكيم»، «والله يخلق ما يشاء ويختار»، «والله يقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار لاشريك له»، «سنة الله في الحياة الدنيا»، «والآخرة عند ربك للمتقين»، «والله العليم الحكيم وبه سبحانه وتعالى التوفيق»، «والبقاء لله وحده»، «والله قادر على خلقه وهو الواحد القهار لا ربّ غيره»، «والله قاهر فوق عباده وهو الواحد الأحد القهار»، «والله قادر على ما يشاء، وهو بكل شيء عليم، وهو حسبنا ونعم الوكيل»، «وبه التوفيق لا ربّ سواه»، «سنة الله التي قد خلت في عباده»، «والله غني عن العالمين»، «والله الخلاق العليم»، «وقل ربِّ زدني علماً وأنت أرحم الراحمين»، «والله ولي المؤمنين وهو على كل شيء وكيل»، «وبيده ملكوت كل شيء»...

وأحياناً تتخلل هذه التعابير والمقاطع القرآنية ذات المغزى، صميم فصوله، فلا يكتفي بأن يضعها في نهاية كل فصل، بل يدخلها في ثنايا معطياته حيثما اقتضت الحالة، وفي هذا مزيد دلالة على تصور ابن خلدون لمدى الحضور الإلهي في التاريخ، من مثل: «ما شاء الله»، «يأذن الله»، «والأمر لله»، «والله أعلم»، «حتى يأذن الله»، «والله حكيم عليم»، «والله

(١) سورة البقرة، آية ١٥١.

(٢) المقدمة: ٦ / ١٢٣٤.

غالب على أمره»، «ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته»، «بما جعل الله من ذلك في خليقته»، «والله خير المالكين»..

وللوهلة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لاتعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لاتعني شيئاً، لكن المتمعن في هذا التكرار المقصود، وفي النماذج التعبيرية التي ينتقيها الرجل، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا.. وأبعد حتى من مجرد دلالته على عمق الإحساس الديني لدى ابن خلدون. فالرجل، فضلاً عن ذلك، يرى في حركة التاريخ، وقائع وسنناً، انعكاساً لمشيئة الله سبحانه وقدره في العالم.

ونريد أن نقف قليلاً عند مسألتين أساسيتين في نظرية ابن خلدون طالما أكد عليهما وعلى ارتباطهما الوثيق بصلب هذه النظرية، وهما الترف وحتمية السقوط. إذ لا نعتقد أنه كان بمعزل عن معطيات القرآن والسنّة وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما في المصدرين السابقين مكان واسع.

في الباب الثالث من مقدمته، والذي يتحدَّث فيه عن قيام الدُّولِ ونموّها ثم تدهورها وسقوطها، يورد تأكيدات مستمرة، ومن خلال زوايا رؤية مختلفة ومتكاملة، عن الدور الذي يلعبه الترف في دمار الدول وتفككها وانحلالها، هذه بعضها: (فصل في أن من طبيعة الملك الترف)[1]، (فصل في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون)[2]، (فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم)[3].

وعبر أماكن أخرى عديدة، من هذا الباب والذي يليه، يقف ابن خلدون لكي يقلّب مسألة الترف على وجوهها ويتبيّن دورها في التفكك

(١) المقدمة: ٣ / ٤٨٠-٤٨١.
(٢) المقدمة: ٣ / ٤٨١.
(٣) المقدمة: ٣ / ٤٨٢-٤٨٥.

والسقوط[١]. ومراراً يشير ـ من خلال تحليله لمسألة الترف ـ إلى العلاقة المتبادلة بين الترف والالتزام الديني والأخلاقي، وإلى النتائج السالبة التي تترتب على ذلك. فهو يؤكد ـ على سبيل المثال ـ على «.. أن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد، لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك. والحضري لايقدر على مباشرته حاجاته، إما عجزاً لما حصل له من الدعة، أو ترفعاً لما حصل له من المربّى في النعيم والترف، وكلا الأمرين ذميم. وكذلك لايقدر على دفع المضار بما فقد من خلق البأس بالترف والمربى في قهر التأدب والتعليم، فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه. ثم هو فاسد أيضاً في دينه غالباً، بما أفسدت منه العوائد وطاعتها، وما تلوثت به النفس في ملكاتها كما قررناه، إلا في الأقل النادر، وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة. وبهذا الاعتبار كان الذين يتقرَّبون في جند السلطان إلى البداوة والخشونة أنفع من الذين يربون على الحضارة وخلقها، وهذا موجود في كل دولة...»[٢].

لقد وقف القرآن مراراً عند مسألة الترف، ومن خلال زوايا مختلفة سلط عليها الأضواء، لكي يفضح الدور المدمّر الذي تلعبه هذه الظاهرة في تاريخ الجماعات البشرية وهي تتأرجح بين الاستقامة والضلال: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَـٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَـٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴿٣٣﴾ وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَـٰسِرُونَ ﴿٣٤﴾﴾[٣]، ﴿بَلْ قَالُوٓا۟ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ

(١) انظر مثلاً: المقدمة ٣ / ٤٨٦-٤٨٧، ٤٩٥-٤٩٦، ٦٧٠-٦٧١، ٦٧١-٦٧٤، ٦٨٦، ٦٩٦-٦٩٧، ٦٩٨-٧٠٢، ٤ / ٨٧٦-٨٨١.

(٢) المقدمة: ٤ / ٨٨٠.

(٣) سورة المؤمنون، الآيات ٣٣-٣٤.

أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾[1]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٣٤﴾ وَقَالُوا۟ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴿٣٥﴾ قُلْ إِنَّ رَبِّى يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾ وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا...﴾[2]، ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ﴿٤١﴾ فِى سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴿٤٢﴾ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ﴿٤٣﴾ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ ﴿٤٤﴾ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ ﴿٤٥﴾ وَكَانُوا۟ يُصِرُّونَ عَلَى ٱلْحِنثِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٤٦﴾ وَكَانُوا۟ يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٤٧﴾ أَوَ ءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٤٨﴾ قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْءَاخِرِينَ ﴿٤٩﴾ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴿٥٠﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا ٱلضَّآلُّونَ ٱلْمُكَذِّبُونَ ﴿٥١﴾ لَءَاكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ ﴿٥٢﴾ فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ ﴿٥٣﴾ فَشَٰرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْحَمِيمِ ﴿٥٤﴾ فَشَٰرِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ ﴿٥٥﴾ هَٰذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾[3]، ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُو۟لُوا۟ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَآ أُتْرِفُوا۟ فِيهِ وَكَانُوا۟ مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[4]، ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿١١﴾ فَلَمَّآ أَحَسُّوا۟ بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ ﴿١٢﴾ لَا تَرْكُضُوا۟ وَٱرْجِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَآ أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَٰكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْـَٔلُونَ ﴿١٣﴾ قَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَآ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾[5]، ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ ٱلْقُرُونِ مِنۢ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾[6].

---

(١) سورة الزخرف، الآيات ٢٢-٢٥.

(٢) سورة سبأ، الآيات ٣٤-٣٧.

(٣) سورة الواقعة، الآيات٤١-٥٦.

(٤) سورة هود، الآيات ١١٦-١١٧.

(٥) سورة الأنبياء، الآيات ١١-١٤.

(٦) سورة الإسراء، الآيتان ١٦-١٧.

وقد سبق وأن حللنا موقف القرآن الكريم من الترف[١]، والذي نريد أن نشير إليه هنا هو أن ابن خلدون في تأكيده المستمر على دور الترف في تاريخ الدول والجماعات، لا بد أنه استمد اهتمامه هذا من القرآن الكريم الذي كثيراً ما كان يلجأ إلى آياته ليؤكد وجهات نظره ويعزز مقولاته، هذا فضلاً عن ثقل النتائج التي قاده إليها استقراؤه لتاريخ الدول والجماعات حيث كان الترف يبدو كنذير السوء.

وهو في إحدى تعليقاته على ظاهرة من ظواهر الترف، وهي ظاهرة (التكاثر الشيئي) يطرح كلماته، وكأنه يعاين ما يجري في قرننا العشرين هذا: «.. وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية، تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا في دنياها. أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها»[٢]. ونحن نتذكر هنا آيات سورة التكاثر التي تحذرنا من هذا المصير:

﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ﴿١﴾ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ﴿٢﴾ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴿٧﴾ ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ﴾!!.

كما نتذكر ما يجري في زمننا هذا من تكاثر بالأشياء يكاد يخنق الإنسان المعاصر ويسحق مطامحه الروحية، فضلاً عن امتصاصه لقدراته المادية،

(١) انظر كتاب (مقال في العدل الاجتماعي)، القسم الثاني، للمؤلف (مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٧م).
(٢) المقدمة: ٤ / ٨٧٦.

وعجزه عن سداد متطلبات هذا التكاثر الذي لايستطيع الفكاك منه بسبب تحوله ـ بمرور الوقت ـ إلى عادة تطالب بالوفاء باستمرار، كما يقول ابن خلدون، وكما نقرأ في المقدمة القيّمة التي كتبها الدكتور محمد إسماعيل الموافي لمسرحية (كل شيء في الحديقة) للكاتب الإنجليزي جايلز كوبر، والتي تعالج هذا الموضوع، فيما تعالجه من مواضيع: «إن الثورة على مادية الحضارة الحديثة ليست بالشيء الجديد، فقد حمل لواءها سلسلة طويلة من أعلام الفكر والأدب في كل جيل من أجيال هذه الحضارة... ثورة على تسخير النشاط الإنساني كله، أو جله، في تحقيق مغانم مادية، وقصر السعي على توفير أسباب الراحة والمتعة، والاستكثار من أدوات الزينة والترف، والتضحية في ذلك بالقيم الفنية، وأخطر من ذلك بالقيم الخلقية. وإذا كانت الحضارات القديمة قد سمحت بمثل هذا الانحراف لفئة محدودة، فإن الحضارة الصناعية، بما أوجدت من رخاء، وبما استحدثت من أسباب الترف ووسائل الإغراء بالترف، قد جعلت الانحراف ميسراً أمام الفرد العادي».

وهو يقتبس العبارة التالية من كتاب (هذا العالم الأمريكي)[١] الذي يقول فيه: «.. حيث اقتناء الأشياء عقيدة ودين، يصبح تقديمها للناس فريضة. وللإعلان (عن الأشياء) شريعة، كعلم أصول الدين. فإغراق الجمهور بسلع لاتفيد، وخلق طلب غير طبيعي عليها، والتخلص من شيء هو لايزال بعد صالحاً للاستعمال، وشراء الأكثر جدة ولو كان أقل متانة وجعل المودات في حركة دائمة.. تلك هي الأهداف التي ينشدها الإعلان بحماس لايقل عن حماس المبشرين. واستسلاماً منا لضرورات الوسائل العلمية في الإعلان نضحي بغرائزنا الأساسية تمام التضحية، بل وبحواسنا الخلقية في غالب الأحيان».

(١) ي. أ. مووار، ص٩٧.

ويقول في مكان آخر من مقدمته تلك، وكأنه يتحدث بلسان ابن خلدون: «.. يبدأ الشخص بمقاومة مكروه أو رذيلة، ولكن لاتلبث ممارسته لها أن تُضْعِفَ المقاومة. فالاعتياد مميت للإحساس قاتل للشعور... ولقد أصبح تكوين العادة من الأصول التي يعتمد عليها فن الإعلان الحديث في ترويج سلع قد يراها الناس في بادئ الأمور غير ضرورية، أو حتى ممجوجة، ولكنها لاتلبث، بحكم العادة والإلْف، أن تصبح مستساغة، بل من اللزوميات...».

أما المسألة الثانية التي تتوجب الإشارة إليها، والتي ترتبط بسابقتها ارتباط النتيجة بأسبابها، فهي ما يؤكده ابن خلدون من حتمية سقوط الدول، وهو يطرح بوضوح في الباب الثالث فصلاً بعنوان (إنّ الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)، وإذا كان الهرم نفسه أمراً طبيعياً، يحدث في عالم الدول كما يحدث في عالم الطبيعة الحية، كما سنرى، يتبين لنا أنه ما من دولة، في نظرية ابن خلدون، إلا وهي مسوقة إلى الشيخوخة والسقوط.. نفس موقف أزوالد شبنغلر إزاء التاريخ.. إن الدولة، كالأشجار والحيوانات والناس تماماً، مكتوب عليها أن تجتاز رحلة العمر صوب الشيخوخة والذبول.. ما من تجربة في العالم إلا وهي تتحرك ضمن هذا الإطار المقفل: الميلاد والموت..

«قد قدمنا ـ يقول ابن خلدون ـ ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد (وهو يعالج هذا في فصول عديدة سابقة ولاحقة، ليس هذا مجال بحثها بطبيعة الحال)، وبينا أنها تحدُث للدولة بالطبع، وأنها كلها أمور طبيعية لها، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لايمكن دواؤها ولا ارتفاعها (أي: زوالها)، لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لاتتبدل. وقد يتنبّه كثير من أهل الدول، ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه

ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لَحِقَها بتقصير من قِبَله من أهل الدولة وغفلتهم. وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة (لاحِظ تأكيده المستمر على الطبيعة) والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرى، فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلُّون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه.. وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الإلٰهي والنصر السماوي. وربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس، فإذا أزيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة، فتتدرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر..وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها، ويومض ذبالها إيماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال وهي انطفاء». وما يلبث ابن خلدون أن يلتقي كعادته بآية من كتاب الله تعزّز الوجهة التي ذهب إليها «فاعتبر ذلك، ولاتغفل سرّ الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدّر فيه و﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾[1]»[2].

هل هي رؤية دينية مسألة السقوط المحتوم هذه؟

نرجع إلى كتاب الله، فهناك سنجد آيات عديدة تمنحنا الجواب ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ ﴿٤﴾ مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا

(١) سورة الرعد، آية ٣٨.
(٢) المقدمة: ٣ / ٦٩٢-٦٩٣.

يَسْتَئْخِرُونَ﴾[(١)]، ﴿وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾[(٢)]، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[(٣)]، ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[(٤)].

وشهادات القرآن بهذا الصدد كثيرة، ولكن أكثرها مساساً بالموضوع تلك التي تقول: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾[(٥)]، وهو بهذا بقدر ما يؤكد صيرورة التجارب التاريخية إلى الزوال، بقدر ما يكسر الحلقة المفرغة لحتمية السقوط ويوجهها توجيهاً آخر أكثر دايناميةً وأعمق أملاً وأبعد عن النزعة التشاؤمية التي تسود موقف ابن خلدون وعديد من فلاسفة التاريخ، ومن ثم فإنه يخرج من هذه المسألة الصعبة إلى طرح معادلة تصل في عمقها وتوازنها ومنطقيتها حدّ الإعجاز، ولا بأس أن نقتطع هنا مقاطع من كتاب (التفسير الإسلامي للتاريخ) لتبين أبعاد مفهوم المداولة التي يطرحها القرآن:

«.. إن (المداولة) توحي بالحركة الدائمة، وبالتجدد وبالأمل، وتقرر بأن الأيام ليست ملكاً لأحد، ومن ثم لا داعي لليأس والهزيمة، فمن هم في القمة الآن ستنزل بهم حركة (الأيام) إلى الحضيض، ومن هم في القاع ستصعد بهم الحركة نفسها ـ ومن خلال فعلهم الحرّ وحركتهم واختيارهم ـ إلى القمة. إن (المداولة) القرآنية تحمل كافة جوانب إيجابيتها التاريخية: حركة العالم المستمرة، وتمخض الصراع الفعال، وديمومة الأمل البشري

(١) سورة الحجر، الآيتان ٤-٥.
(٢) سورة الإسراء، آية ٥٨.
(٣) سورة الأعراف، آية ٣٤
(٤) سورة نوح، آية ٤، وانظر: هود: ٨، ٤٨، الحجر: ٢٤، الأعراف: ٣٤.
(٥) سورة آل عمران، آية ١٤٠.

الذي يرفض الحزن والهوان ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾!!

تكاد الحياة الدنيا تبدو من خلال الموقف الإسلامي أشبه بالناعور. والشجاع الشجاع هو الذي يحصل على (صعدة) أكثر في تاريخ هذه الحياة التي تدور فيها المواقف ولاتستكين لأحد، من أجل أن يري البشرية صوراً من حقائق التطبيق الصحيح للمبادئ السماوية.. إن هذه الوضعية الداينامية أشبه ـ أيضاً ـ برجل كتب عليه أن يحيا في مدينة ما، وأتيح له أن يغادرها إلى أي مكان مرتحلاً، طالما أسعفته إمكاناته وإرادته، إلا أن مصيره دائماً هو أن يعود إلى مدينته الأولى.. والإنسان كلما كان ذا إرادة أقوى وعزيمة أمضى، وإيمان أعمق، وجهد وإبداع أشد تركيزاً، أتيح له السفر إلى منطقة أبعد لاكتشاف مزيد من المجاهيل في الطبيعة والعالم.

إن كلّاً منا هو هذا الرجل، وبمجموعنا كجماعة ننتمي إلى هذا المبدأ أو ذاك، نستطيع أن نرحل دائماً، ونعلم البشرية أن ترحل معنا إلى الآفاق البعيدة الرائعة، فإذا ما (حتّم) علينا أن نعود، لأن حكمة الله سبحانه تقتضي بأن نسمح للآخرين كي يرحلوا بدورهم، لأن من حقهم أن يرحلوا، بعد أن ضعفت إرادتنا وقويت إرادتهم، وخارت عزيمتنا ومضت عزيمتهم، وتسطح إيماننا وتوغَّل إيمانهم، وتفكك جهدنا وإبداعنا وتركز جهدهم وإبداعهم.. إذا ما حدث هذا، وهو لابد أن يحدث، إذا ما أريد للعدل الكوني أن يأخذ مجراه، فلابد ـ وفق منطق المداولة نفسه، ودايناميته، وما يحمله من شحنات الأمل ـ أن نبذل محاولات ثانية وثالثة من أجل إعادة الكرة والتهيؤ لمرحلة أكثر غنى وعطاء وشمولاً.. وهذا لا يعني أن المنجزات الحضارية عموماً تصاب بنكسات (دورية)، على العكس، إنها تبقى في الأغلب الأعم، صاعدة على سلم لا ترجع عنه إلى

وراء، إلا إذا مارست الأمم القوية لعبة الدمار الشاملة التي يستبعد أن تحدث أساساً.. هذا فيما يتعلق بالإبداع المادي للحضارة، أي: ما يصطلح عليه باسم (المدنية).. أما القيم والمبادئ وقواعد السلوك الفردي والجماعي والدولي، والممارسات الأخلاقية والعاطفية والروحية، ومعطيات الفكر والوجدان، فيما يسمى بحقل (المعارف الإنسانية) أدباً وفلسفة وفناً وأساليب تفكير ومواقف نفسية واجتماعية، فهي التي تتعرض للانتكاسات، وهي التي لاتستقيم إلا بانتصار المبدأ الأقوى والأكثر انسجاماً مع بنية الإنسان ودوره في الكون. ولن يتأتى هذا إلا بأن يتولى زمام القيادة الحضارية الشاملة، ويكون في القمة رجال يؤمنون بالله واليوم الآخر ﴿لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾، وإلا في أن يتسلم المسلمون مكانتهم (الوسط) في قلب العالم ليكونوا ﴿شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾!!

إن الذي يفرق الموقف الإسلامي ويميزه إذن، هو أنه يطرح إزاء مسألة سقوط الدول والتجارب والحضارات، ما يمكن تسميته (الحتمية التفاؤلية).. إنه يقرر حتمية الانحلال والسقوط، ولكنه يقرر ـ في الوقت نفسه ـ إمكانية أية أمة أو جماعة أن تعود باستمرار لكي تنشئ دولة أخرى، أو تمارس تجربة جديدة، أو تتولى زمام القيادة الحضارية والعقائدية، بمجرد أن تستكمل الشروط اللازمة لذلك، وأولها عملية (التغيير الداخلي) الذي أكد القرآن على حدها الإيجابي بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾(١)، وأكد على حدها السلبي بقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾(٢)، هذا التغيير الذي يمتد إلى كافة

(١) سورة الرعد، آية ١١.
(٢) سورة الأنفال، آية ٥٣.

المساحات الأخلاقية، وسائر المكونات النفسية الأساسية، وكل العلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين، والتي تمكن الإنسان فرداً وجماعة من مواجهة حركة التاريخ...»[١].

والواقع أن معظم مذاهب التفسير الوضعي للتاريخ تكاد تجمع - كذلك - على القول بحتمية سقوط الدول والحضارات، بشكل أو بآخر. فهيغل في مثاليته يرى الناس والمجتمعات والدول في ممارساتهم وتجاربهم التاريخية كأدوات مرحلية يستخدمها العقل الكلي في فترة زمنية محدودة، ثم ما يلبث أن يطيح بها صوب الفكرة الأحسن لكي يجيء ذلك اليوم الذي يكون التاريخ فيه، بشتى معطياته، تعبيراً كاملاً متجلياً لهذا العقل.

وماركس يخضع حركة التاريخ، بدولها وحضاراتها وتجاربها، لحتمية تبدل وسائل الإنتاج وانعكاسه على (الظروف)، وأن كل وضع تاريخي مآله الزوال بمجرد هذا التبدل الديناميكي الدائم. ثم ما يلبث ماركس أن يقع في تناقض أساسي مع نظريته عندما يقرر الدوام والثبات لمرحلة حكم الطبقة العاملة (البروليتاريا) حيث لا زوال بعدها. وهذا يشبه - في إحدى جوانبه - الديالكتيك الهيغلي الذي يؤول بحركة العالم إلى السكون وعدم التغيّر بمجرد بلوغها مرحلة (تجلي المتوحّد).

أما توينبي فقد سرد لنا في دراسته للتاريخ مصير إحدى وعشرين حضارة من مجموع ست وعشرين، تضمنت كل منها العديد من التجارب السياسية والدول، وانتهى بها الأمر إلى التدهور والسقوط، لأنها جميعاً كانت تجد نفسها في نهاية مسيرتها عاجزة عن الاستجابة للتحديات الداخلية أو

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ للمؤلف، ص٢٥٩-٢٦١، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين ١٩٧٥م.

الخارجية التي تبرز قبالتها بين الحين والحين فتطوي صفحاتها.. وأما شبنغلر، الذي يمثل حلقة الوصل بين ابن خلدون وتوينبي، فقد ألمحنا إلى موقفه قبل قليل.






الفصل الثاني

الدين والتاريخ الإسلامي

الدين والتاريخ الإسلامي

في اتجاه آخر يؤكد ابن خلدون موقفه (الديني) من خلال تفسيراته الملتزمة لعديد من وقائع تاريخنا الإسلامي بالذات، وهو الساحة التي قلنا: إن جُلَّ اختباراته انصبت عليها وأنه مارس فيها معظم جوانب استقرائه الذي قاده إلى صياغة قوانينه العديدة التي ضمَّنها مقدمته. وهو في هذا الاتجاه يمارس (تحليلاً) للتاريخ الإسلامي، أو بالأحرى لجوانب من التاريخ الإسلامي، يلقي المزيد من الأضواء على خصائصه وصيرورته.

في الباب الثالث الذي يخصصه ابن خلدون لمسألة (الدول) نلتقي بمقدمة أو فصل مطول بعنوان (انقلاب الخلافة إلى الملك)[١] يسعى من خلاله إلى تحليل حركة التاريخ الإسلامي منذ فجر الدعوة وحتى عصر بني العباس، ملتزماً إلى حدّ كبير رؤية دينية واضحة تستمد مقوماتها من معطيات الإسلام نفسه كتاباً وسنّة. وبسبب من أهمية هذا الفصل وارتباطه الأساسي بالموضوع، ومن أجل الإحاطة بوجهات نظر ابن خلدون في مسيرة التاريخ الإسلامي، كان لابد من إيراد هذا النص (القيّم) على طوله، فيما عدا فقرات منه ليست بذات أهمية، وهو يبلغ درجة من الوضوح والترابط لايحتاج معها لتنسيق أو تعليق.

يقول ابن خلدون: «اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل، وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلابدّ فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه، فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها. وفي الصحيح: (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه)».

(١) المقدمة: ٣ / ٥٣٨-٥٤٨.

«ثم وجدنا الشارع قد ذم العصبية وندب إلى اطّراحها وتركها فقال: (إن الله أذهب عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾. ووجدناه أيضاً قد ذم الملك وأهله، ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاف والإسراف في غير القصد والتنكب عن صراط الله. وإنما حض على الألفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة».

«واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول. وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة، كما قال ﷺ: (من كانت هجرته لله ورسوله فهجرته لله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه). فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق، وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله، وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة، فإذا كان الغضب لذلك كان مذموماً، وإذا كان الغضب لله وفي الله كان ممدوحاً، وهو من شمائله ﷺ.

وكذا ذم الشهوات أيضاً ليس المراد إبطالها بالكلية فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرِّفاً طوع الأوامر الإلٰهية. وكذا العصبية حيث ذمَّها الشارع وقال: (لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم)، فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخرٌ بها أو حق على أحد؛ لأن ذلك مجانب أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار. فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر

مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع، إذ لايتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل. وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه. فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحمله على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً. وقد قال سليمان صلوات الله عليه: (ربِّ هب لي ملكاً لاينبغي لأحدٍ من بعدي) لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك.

ولما لقي معاوية عمر بن الخطاب رضي الله عنهما عند قدومه إلى الشام في أبهة الملك وزيه من العديد والعدة استنكر ذلك وقال: (أكسروية يا معاوية؟) فقال: (يا أمير المؤمنين إنّا في ثغرٍ تجاه العدو، وبنا إلى مباهاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة) فسكت ولم يخطئه لما احتج عليه بمقصد من مقاصد الحق والدين. فلو كان القصد رفض الملك من أصله لم يقنعه هذا الجواب في تلك الكسروية وانتحالها، بل كان يحرص على خروجه عنها بالجملة. وإنما أراد عمر بالكسروية ما كان عليه أهل فارس في ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغي وسلوك سبله والغفلة عن الله، وأجابه معاوية بأن القصد بذلك ليس كسروية فارس وباطلهم وإنما قصده بها وجه الله، فسكت.

وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذراً من التباسها بالباطل، فلما احتُضِرَ رسول الله ﷺ، استخلف أبا بكر على الصلاة، إذ هي أهم أمور الدين، وارتضاه الناس للخلافة وهي حمل الكافة على أحكام الشريعة، ولم يجرِ للملك ذكر، لما أنه مظنة للباطل ونحلة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين. فقام بذلك أبو بكر ما شاء الله متبعاً سنة صاحبه، وقاتل أهل الردة حتى اجتمع العرب على الإسلام.

ثم عهد إلى عمر فاقتفى أثره وقاتل الأمم فغلبهم، وأذن للعرب في

انتزاع ما بأيديهم من الدنيا والملك فغلبوهم عليه وانتزعوه منهم، ثم صارت إلى عثمان بن عفان ثم إلى علي رضي الله عنهما، والكل متبرئون من الملك متنكبون عن طرقه.

وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبداوة العرب، فقد كانوا أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها، لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهد في النعيم، ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم وما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه الذي ألفوه. فلم تكن أمة من الأمم أسبغ عيشاً من مضر لما كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع، وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن، فلم يكونوا يتطاولون إلى خصبها. . . وقريباً من هذا كانت حال قريش في مطاعمهم ومساكنهم.

حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد ﷺ، زحفوا إلى أمم فارس والروم فطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق، فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم، فزخرت بحار الرفّه لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها، فاستولوا من ذلك على ما لايأخذه الحصر. وهم مع ذلك على خشونة عيشهم فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد، وكان علي يقول: (يا صفراء ويا بيضاء غرّي غيري)، وكان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج لأنه لم يعهدها للعرب لقلتها يومئذ. وكانت المناخل مفقودة عندهم بالجملة، وإنما يأكلون الحنطة بنخالها. ومكاسبهم مع هذا أتم ما كانت لأحد من أهل العالم. . . ولم يكن ذلك منيعاً عليهم في دينهم إذ هي أموال حلال لأنها غنائم وفيوء، ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف، إنما كانوا على قصد في أحوالهم كما قلناه، فلم يكن ذلك بقادح فيهم. وإن كان الاستكثار من الدنيا مذموماً فإنَّما يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج به عن

القصد. وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبيل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة. فلما تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها، وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه، وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل ولاخرجوا عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق.

ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية؛ كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهَّمه متوهِّم وينزع إليه ملحد. وإنما اختلف اجتهادهم في الحق وسَفَّه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه. وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، وإنما قصده الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق.

ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم، فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في اختراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة.

وقد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر: (لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة) ولو أراد أن يعهد إليه لفعل، ولكنه كان يخشى بني أمية أهل الحل والعقد لما ذكرناه، فلا يقدر أن يحوِّل الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة[1].

---

(١) أغلب الظن أن عمر بذل محاولة ما بصدد تحويل الخلافة عن بني أمية، وأن وفاته خلال =

وهذا كلّه إنما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية. فالملك إذا حصل وفرضنا أن الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحق ووجوهه لم يكن في ذلك نكير عليه. ولقد انفرد سليمان وأبوه داود صلوات الله عليهما بملك بنيَ إسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك فيهم من الانفراد به، وكانوا ما علمت من النبوة والحق، وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا بتسليم الأمر إلى سواهم. فلو قد عهذ إلى غيره اختلفوا عليه، مع أن ظنهم كان به صالحاً ولا يرتاب أحد في ذلك ولايظن بمعاوية غيره، فلم يكن ليعهد إليه وهو يعتقد ما كان عليه من الفسق...

وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه وإن كانوا ملوكاً فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي، وإنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم إلا في ضرورة تحملهم على بعضها مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد. يشهد بذلك ما كانوا عليه من الاتباع والاقتداء، وما علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم، فقد احتج مالك في (الموطأ) بعمل عبد الملك. وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين وعدالتهم معروفة، ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك، وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه(١)، وتوسطهم عمر بن عبد العزيز فنزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده ولم يهمل، ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها.

= أيام الحوار مع الخوارج حول موضوع الخلافة واستخلاف يزيد بن عبد الملك، لم تكن طبيعية، وأنه ربما تكمن وراءها (أيدٍ) أموية خشيت أن يخرج الأمر من بين أيديها. وقد ناقشت ذلك في كتاب (ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز).

(١) ليست أحكام ابن خلدون نهائية في هذا المجال، وبمجرد الرجوع إلى تاريخه (العبر) يتبين التناقض الذي وقع فيه بصدد الحكم على عدد من خلفاء بني أمية.

فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم. وولي رجالها الأمر فكانوا من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا، حتى جاء بنو الرشيد من بعده فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنيهم فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظِهرياً، فتأذن الله بحربهم وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة وأمكن سواهم منهم. والله لايظلم مثقال ذرة. ومن تأمَّل سير هؤلاء الخلفاء والملوك واختلافهم في تحري الحق من الباطل علم صحّة ما قلناه.

... فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك.. وأن الأمر كان في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة. فهذا عثمان لما حُصِرَ في الدار جاءه الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وابن جعفر وأمثالهم يريدون المدافعة عنه، تأبّى ومنع من سلّ السيوف بين المسلمين مخافة الفرقة وحفظاً للألفة التي بها حفظ الكلمة ولو أدى ذلك إلى هلاكه. وهذا علي أشار عليه المغيرة لأول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته وتتفق الكلمة، وله بعد ذلك ما شاء من أمره، وكان ذلك من سياسة الملك، فأبى فِراراً من الغش الذي ينافيه الإسلام. وغدا عليه المغيرة من الغداة فقال: لقد أشرت عليك بالأمس بما أشرت، ثم عدت إلى نظري فعلمت أنه ليس من الحق والنصيحة، وأن الحق فيما رأيت أنت. فقال علي: لا والله بل أعلم أنك نصحتني بالأمس وغششتني اليوم، ولكن منعني مما أشرت به ذائد الحق.

«وهكذا كانت أحوالهم في إصلاح دينهم بفساد دنياهم[1]. ونحن:

نرقّع دنيانا بتمزيقِ دينِنا فلا دينُنا يبقى ولا ما نُرَقِّعُ

(١) الأحرى أن يقول: «إصلاح دينهم برفض مغريات دنياهم»، فليس في تصور الإسلام أي تناقض بين إصلاح الدين وإصلاح الدنيا..

فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأوَل من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبقَ إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ. وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء. وكذلك فعل ملوك زناته بالمغرب؛ مثل: صنهاجة مع العبيديين (الفاطميين)، ومغراوة وبني يفرن أيضاً مع خلفاء بني أمية في الأندلس، والعبيديين بالقيروان.

فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً ثم التبست معانيها واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته عن عصبية الخلافة..».

وفي مكان آخر يتحدث عن دور الدين الإسلامي في جمع العرب على كلمة واحدة وتمكينهم من الملك، تحت عنوان (إن العرب لا يحصل لهم الملك إلّا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة).. ويتدرج في البرهان على مقولته هذه..

«والسبب في ذلك ـ يقول ـ: أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة، وبُعْدِ الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم

واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المُذْهِبِ للغلظة والأَنَفَةِ، الوازع عن التحاسد والتنافس، فإذا كان بينهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك. وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم من عوج الملكات، وبراءتها من ذميم الأخلاق إلّا ما كان من خلق التوحش (أي البداوة) القريب المعاناة، المتهيِّئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى وبعده عما يتطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات، فإن (كل مولود يولد على الفطرة) كما ورد في الحديث»[1].

فها هنا يطرح ابن خلدون المسألة بوجهيها، فيفسّر لنا الدور الكبير الذي لعبه الإسلام إزاء العرب في فجر انبعاثهم، ويبين لنا في الوقت نفسه المميزات الإيجابية التي كانت هذه الأمة تتحلى بها فكان أن اختيرت لحمل آخر وأعظم رسالة في تاريخ الإنسان.. وهو من خلال تحليله الاجتماعي والسايكولوجي يعطينا مفتاح ذلك الاختيار، وذلك الإنجاز التاريخي الذي تحقق في تقابل هذين القطبين: الإسلام والعرب.

وبتخلي العرب عن هذا الالتزام الذي صنعوا به إنجازهم العظيم ذاك، كانوا يفقدون دائماً قدرتهم على الفعل التاريخي، ويعودون إلى التمزق والتفكك، وتطغى عليهم طبائع البداوة السالبة التي هي نقيض الحضارة. وفي فصل له بعنوان (في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك) يتحدث ابن خلدون عن ضرورة هذا التقابل الفعال بين الإسلام والعرب إذا أريد لهم أنْ يلعبوا دوراً إيجابياً.. إذا أريد لهم أن يعطوا ويبدعوا وألا يرجعوا القهقرى إلى الأخذ والسلب والبداوة.

إن العرب ـ يقول الرجل ـ: «أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً

(١) المقدمة: ٢ / ٤٥٦.

في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش، ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وتَرك مراغمتهم؛ لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم. وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلّا لم تستقم سياسته.

وأيضاً فإن من طبيعتهم ـ كما قدمناه ـ أخذ ما في أيدي الناس خاصة والتجافي عما سوى ذلك من الأحكام بينهم، ودفاع بعضهم عن بعض، فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم، وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم، وربما جعلوا العقوبات على المفاسد بالأموال حرصاً على تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد، فلا يكون ذلك وازعاً، وربما يكون باعثاً بحسب الأغراض الباعثة على المفاسد واستهانة ما يعطي من ماله بجانب غرضه.. فتنمو المفاسد بذلك ويقع تخريب العمران، فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى، مستطيلة أيدي بعضها على بعض، فلا يستقيم لها عمران، وتخرب سريعاً شأن الفوضى. فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك» أي: لبداوتهم ورفضهم الانقياد لسلطة مركزية إلا بالقهر والإكراه، ولحرصهم على جمع المال مقابل إهمالهم لتنفيذ الأحكام وضبط قوانين العمران ومستلزمات الحضارة، فلا يكون نتيجة ذلك كله إلا الفوضى والخراب.

ويمضي ابن خلدون إلى القول: وإنما «يصير ـ العرب ـ إلى سياسة الملك بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض. واعتبر ذلك بدولتهم في الملة، لما شيد لهم الدين السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيها الخلفاء، عَظُمَ حينئذ

ملكهم وقوي سلطانهم. كان رستم إذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول: أَكَلَ عمرُ كبدي، يعلِّم الكلابَ الآدابَ»، وتلك التفاتة من ابن خلدون، ومن رستم القائد الفارسي المطلع على أحوال العرب قبل الإسلام، إلى النقلة الهائلة التي نقلهم الدين الجديد إليها.. إنه النظام والالتزام والانقياد المسؤول للسلطة، المنبثق عن وازع طوعي بقوة الإيمان ومستلزماته من أعماق النفس.. وتلك هي ضرورات العمران والتحضر.

ثم إن العرب بعد ذلك «انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين، فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم، وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة ببعدهم عن الانقياد وإعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا، ولم يبق لهم من اسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم. ولما ذهب أمر الخلافة وانمحى رسمها انقطع الأمر جملة من أيديهم وغلب عليهم العجم دونهم، وأقاموا في بادية قفارهم لايعرفون الملك ولاسياسته، بل قد يجهل الكثير منهم أنهم قد كان لهم ملك في القديم، وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان لأجيالهم من الملك.. ولكن بَعُدَ عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين، فرجعوا إلى أصلهم من البداوة. وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلبة على الدول المستضعفة في المغرب لهذا العهد (القرن الثامن الهجري)، فلايكون مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران»[1]. إنه الارتداد ـ إذن ـ إلى البداوة، وفقدان مستلزمات السياسة والتحضر التي يعرف الدين كم هي ضرورية للعمران البشري، ويعرف ـ كذلك ـ كيف يضع ـ بها ـ الأمم والشعوب في قلب التاريخ.

وهو إذ يؤكد على الخلافة ـ كأعلى مؤسسة سياسية في الدولة، لعب العرب المسلمون من خلالها دورهم الكبير ذاك ـ وعلى الوظائف

(١) المقدمة: ٤٥٦ - ٤٥٨.

والمؤسسات التي تليها في الأهمية[١]، يشير بوضوح إلى شمولية الدور الذي تميزت به تلك المؤسسات جميعاً والذي كان يعالج في وقت واحد قضايا الدين والدنيا، وبذلك استطاعت هذه المؤسسات أن تؤدي مهمتها بجدارة في تسيير شؤون الدولة الإسلاميَة التي هي ليست بالدولة الوضعية (الدنيوية) ولا بالكهنوتية (الروحية).

«إن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا، فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها، وموجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد. والفقيه (لاحظ أنه لم يقل رجل الدين في أي مكان من مقدمته) ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبداداً على الخلافة وهو معنى السلطان، أو تفويضاً منها وهو معنى الوزارة عندهم، وفي نظره في الأحكام والأموال وسائر السياسات مطلقاً أو مقيداً، أو في موجبات العزل ـ إن عرضت ـ وغير ذلك من معاني الملك والسلطان، وكذا في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية، لابد للفقيه من النظر في جميع ذلك لما قدمناه من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على مرتبة الملك والسلطان»[٢].

(١) كتب ابن خلدون في مقدمته، فضلاً عن ذلك، عدداً من الفصول الاستعراضية غطت مساحة واسعة من الباب الثالث المتعلق بالدولة، عرض فيها لمسألة الخلافة وسائر ما يتعلق بها من مثل: (اختلاف الأمة في حكم منصب الخلافة وشروطه: ص٥١٨-٥٢٧)، و(مذاهب الشيعة في حكم الإمامة: ص٥٢٧-٥٣٨)، و(معنى البيعة: ص٥٤٨-٥٥٠)، و(ولاية العهد: ص٥٥١-٥٦٤)، و(الخطط الدينية الخلافية) كإمامة الصلاة والفتيا والقضاء والحسبة والسكة: ص٥٦٤-٥٧٨، و(اللقب بأمير المؤمنين: ٥٧٨-٥٨٥)، وابن خلدون لا يفعل في فصوله الاستعراضية هذه، كما ذكرنا، أكثر من أن يجمع وجهات النظر والنصوص حول الموضوع الواحد، وينسق بينها، ويعلق عليها، فليس ثمة ما في فصول مقدمته الأخرى من استقراء للظاهرة الاجتماعية ـ التاريخية، وبلورة لقوانينها، واستدلال على صحة تلك القوانين.

(٢) المقدمة: ٣/ ٦٠٢-٦٠٣، وانظر: ٣/ ٧١٢.

ويحاول أن يضع يده على إحدى الأسباب التي تكمن وراء انتصار المسلمين في حروبهم، في عهد الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين رضي الله عنهم، فبعد أن يصنف الحروب إلى حروب بغي وفتنة وحروب جهاد وعدل[١]، يتحوَّل للحديث عن أسباب الانتصار ويرى أن «منها أمور ظاهرة؛ وهي الجيوش ووفورها، وكمال الأسلحة واستجادتها وكثرة الشجعان وترتيب المصاف (أي: التنظيم الميداني للقوات)، ومنها صدق القتال وما جرى مجرى ذلك. ومنها أمور خفية وهي إما من خدع البشر وحيلهم بالإرجاف والكمائن.. وإما أن تكون تلك الأسباب الخفية أموراً سماوية، لاقدرة للبشر على اكتسابها، تُلْقَى في القلوب فيستولي الرهب عليهم لأجلها، فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة، وأكثر ما تقع الهزائم عن هذه الأسباب الخفية. وتأمل ما وقع للرسول ﷺ من غلبته للمشركين في حياته بالعدد القليل، وغلبة المسلمين كذلك في الفتوحات، فإن الله سبحانه وتعالى تكفل لنبيه ﷺ بإلقاء الرعب في قلوب الكافرين حتى يستولي على قلوبهم فينهزموا، معجزة لرسوله ﷺ، فكان الرعب في قلوبهم سبباً للهزائم في الفتوحات الإسلامية كلها، إلا أنه أخفى عن العيون»[٢].

فابن خلدون ـ ها هنا ـ وهو الذي عرف بتأكيده على العوامل المادية والجغرافية في تفسير تاريخ الجماعات البشرية، يرفض الأخذ بالأسباب المادية للانتصار الحربي، على الأقل فيما يتعلق بعصري النبوة والخلافة الراشدة، ويرى أن هناك أسباباً خفية (غيبية) هي التي تكمن وراء الانتصارات في الفتوحات الإسلامية كلها، رغم أنها أخفى عن العيون من سائر العوامل المنظورة التي تساعد على الانتصار. ولكن ابن خلدون، بتأكيده على هذا الجانب من المسألة، وهي الرعب الذي يتسرب إلى قلوب

---

(١) المقدمة: ٣ / ٦٥٣.

(٢) المقدمة: ٣ / ٦٦٤-٦٦٥.

الأعداء، ينسى الجوانب الأخرى التي لا تقل أهمية في تحليل الدوافع الروحية والنفسية للانتصار، إن لم تفق في أهميتها الجانب المذكور الذي يسلط الضوء على البعد السلبي.. أما البعد الإيجابي فهو الطاقة الهائلة التي يفجرها الإحساس الإيماني في نفوس المقاتلين، ويحيل كلَّ واحد منهم إلى عشرة مقاتلين كما يحدثنا القرآن الكريم.

ويتحدث ابن خلدون عن دور الإسلام في نشر اللغة العربية والوصول بها إلى أبعد الآفاق، وعن الارتباط الدائم بين كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، وبين اللغة التي حملتها، ويسوق للتدليل على ذلك عدداً من الوقائع التاريخية.

يقول: «إن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها، ولذلك كانت لغات أهل الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية.. والسبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلامية من الغلب على الأمم. والدين والملة صورة للوجود وللملك، وكلها مواد له، والصورة مقدمة على المادة، والدين إنما يستفاد من الشريعة، وهي بلسان العرب لما أن النبي ﷺ عربي، فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسنة في جميع ممالكها، واعتبر ذلك في نهي عمر رضي الله عنه عن بطانة الأعاجم، وقال: إنها خبّ؛ أي: مكر وخديعة. فلما هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربياً هجرت كلها في جميع ممالكها؛ لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب. وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أمصارهم ومدنهم، وصارت الألسنة العجمية دخيلة فيها وغريبة.. ولمَّا تملك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق، وزناته والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك من الاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية، فسد اللسان العربي لذلك، وكاد يذهب

لولا ما حفظه من عناية المسلمين للكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدين، وصار ذلك مرجحاً لبقاء اللغة العربية إلا قليلاً بالأمصار.

فلما ملك التتر والمغول بالمشرق ولم يكونوا على دين الإسلام، ذهب ذلك المرجح، وفسدت اللغة العربية على الإطلاق، ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال وبلاد الروم، وذهبت أساليب اللغة العربية من الشعر والكلام إلا قليلاً يقع تعليمه صناعياً بالقوانين المتدارسة من كلام العرب وحفظ كلامهم لمن يسره الله تعالى لذلك. وربما بقيت اللغة العربية بمصر والشام والأندلس لبقاء الدين طلباً لها فانحفظت ببعض الشيء. وأما في ممالك العراق وما وراءه فلم يبق لها أثر ولا عين؛ حتى إن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي وكذا تدريسه في المجالس»[١].

وفي المدخل الذي مهد فيه ابن خلدون لمقدمته[٢]، حيث تحدث عن أهمية علم التاريخ وعن المعايير التي يتوجَّب على المؤرخ أن يأخذ بها لتجاوز الوقائع الكاذبة ورفض ما لا يمكن تصديقه، يعبر ابن خلدون ـ كذلك ـ عن رؤيته الدينية والتزامه، ويسعى جاهداً بأسلوبه النقدي لتنقية جوانب من التاريخ الإسلامي ورجالاته الكبار، أحاطت بها وبهم الكثير من الشوائب والأكاذيب، حيث يناقش ويفند مسألة العلاقة بين العباسة أخت الرشيد وجعفر بن يحيى بن خالد، وأنها كانت السبب وراء نكبة الرشيد للبرامكة، ويؤكد أن الدافع الحقيقي لتلك النكبة هو: «استبدادهم على الدولة واحتجابهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه...»[٣].

---

(١) المقدمة: ٤ / ٨٨٨-٨٩٢.

(٢) المقدمة، ص٣٤٩-٤٠٨.

(٣) انظر: المقدمة، الصفحات ٣٧٤-٣٧٨.

كما يناقش ويفند أكذوبة انكباب الرشيد على الخمر واقتران سكره بسكر الندامى: «فحاشى لله ـ يقول ابن خلدون ـ ما علمنا عليه من سوء، وأين هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة، وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء، ومحاوراته للفضيل بن عياض وابن السماك والعمري، ومكاتبته سفيان الثوري، وبكائه من مواعظهم ودعائه بمكة في طوافه، وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلوات وشهود الصبح لأول وقتها. حكى الطبري وغيره أنه كان يصلي في كل يوم مئة ركعة نافلة، وكان يغزو عاماً ويحج عاماً».

ثم يتطرق ابن خلدون بعد ذلك إلى ما كان عليه خلفاء بني العباس الأوائل من بُعْدٍ عن الترف والتزام بالدين وفهم لمتطلبات الشريعة، وكيف أدرك المهدي أباه المنصور «وهو يتورع عن كسوة الجديد لعياله من بيت المال»، وكيف كان «يباشر الخياطين في إرقاع الخلقان من ثياب عياله.. فكيف يليق بالرشيد، على قرب العهد من هذا الخليفة وأبوته،وما ربي عليه من أمثال هذه السير في أهل بيته والتخلق بها، أن يعاقر الخمر أو يجاهر بها، وقد كانت حالة الأشراف من العرب الجاهلية في اجتناب الخمر معلومة.. وكان شربها مذمة عند الكثيرين منهم، والرشيد وآباؤه كانوا على ثبج (أي: في القمة) من اجتناب المذمومات في دينهم ودنياهم، والتخلق بالمحامد وأوصاف الكمال ونزعات العرب..».

وما يلبث بعد طرح مزيد من الوقائع أن يصل إلى القول: «بأن أولئك القوم كلهم كانوا بمنجاة من ارتكاب السرف والترف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم، لما كانوا عليه من خشونة البداوة وسذاجة الدين[1] التي لم يفارقوها بعد، فما ظنك بما يخرج عن الإباحة إلى الحظر، وعن الحليّة (أي:

(١) يقصد بالسذاجة هنا: النظرة السليمة والوضع الصحيح الطبيعي الذي لم تَشُبْهُ شائبة. انظر: المقدمة، هامش رقم ٦٨ ص٣٧٤.

التحليل) إلى الحرمة؟ لقد اتفق المؤرخون: الطبري والمسعودي وغيرهم على أن جميع من سلف من خلفاء بني أمية وبني العباس إنما كانوا يركبون بالحلية الخفيفة من الفضة والسيوف واللجم والسروج. وأن أول خليفة أحدث الركوب بحلية الذهب هو المعتز بن المتوكل ثامن الخلفاء بعد الرشيد. وهكذا كان حالهم أيضاً في ملابسهم، فما ظنك بمشاربهم؟ ويتبين ذلك بأتم من هذا إذا فهمت طبيعة الدولة في أولها من البداوة والغضاضة»[١].

وينتقل ليناقش ويفند ما أشيع عن أحد رجالات الدولة العباسية ـ على سبيل المثال ـ وهو يحيى بن أكثم قاضي المأمون من أنه كان يعاقر الخمر ويميل إلى الغلمان، ويبين كيف أنه وخليفته المأمون كانا يلتقيان على الحق والتزام أوامر الشريعة، وكيف أنهما كانا يصليان الصبح جماعة. وقد ذكر لأحمد ين حنبل، خصمه الفكري، ما يرميه به الناس، فقال: «سبحان الله، سبحان الله، ومن يقول هذا؟! وأنكر ذلك إنكاراً شديداً. وأثنى عليه إسماعيل القاضي، فقيل له ما كان يقال فيه، فقال: معاذ الله أن تزول عدالة مثله بتكذب باغ وحاسد. وقال أيضاً: يحيى بن أكثم أبرأ إلى الله من أن يكون فيه شيء مما كان يرمى به من أمر الغلمان، ولقد كنت أقف على سرائره فأجده شديد الخوف من الله، لكنه كانت فيه دعابة وحسن خلق، فرمي بما رمي به، وذكره (المحدث الجليل) ابن حبان في الثقات، وقال: لا يشتغل بما يحكى عنه. كما خرّج عنه الترمذي في كتابه الجامع، وروى عنه البخاري في غير الجامع (الصحيح). فالقدح فيه ـ يقول ابن خلدون ـ قدح في جميعهم..» وهم على ما هم عليه من تحرز في أخذ الحديث من غير ذوي الأمانة والدين.

ويضع ابن خلدون يده على بعض الأسباب التي تكمن وراء اتهامات باطلة كهذه: «فهم يستندون في ذلك إلى أخبار القصاص الواهية التي لعلها

(١) انظر: المقدمة، الصفحات ٣٧٨-٣٨١.

من افتراء أعدائه ـ أي: أعداء ابن أكثم ـ فإنه كان محسوداً في كماله وخلته للسلطان. وكان مقامه من العلم والدين منزهاً عن مثل ذلك»[١].

وبعد أن يستعرض إحدى الأقاصيص السخيفة التي لُفِّقَتْ على المأمون وصوَّرته كما لو كان «أحد عشاق الأعراب»[٢]، يمضي ابن خلدون بموقفه النقدي الصارم في البحث عن أسباب الاختلاق في الرواية التاريخية، إلى القول: «وأمثال هذه الحكايات كثيرة وفي كتب المؤرخين معروفة، وإنما يبعث على وضعها والحديث بها الانهماك في اللذات المحرمة، وهتك قناع المخدرات، ويتعللون بالتأسي بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم، فلذلك تراهم كثيراً ما يلهجون بأشباه هذه الأخبار، وينفرون عنها عند تصفحهم لأوراق الدواوين. ولو ائتسوا بهم في غير هذا من أحوالهم وصفات الكمال اللائقة بهم، والمشهودة عنهم، لكان خيراً لهم لو كانوا يعلمون. ولقد عذلت يوماً بعض الأمراء من أبناء الملوك في كَلَفِهِ بتعلم الغناء وولوعه بالأوتار، وقلت له: ليس هذا من شأنك ولايليق بمنصبك. فقال لي: أفلا ترى إلى إبراهيم بن المهدي (الخليفة العباسي) كيف كان إمام هذه الصناعة ورئيس المغنين في زمانه؟ فقلت له: يا سبحان الله، وهلا تأسيت بأبيه أو بأخيه؟ أو ما رأيت كيف قعد ذلك بإبراهيم عن مناصبهم؟ فَصَمَّ عن عذلي وأعرض، والله يهدي من يشاء»[٣].

وابن خلدون يذكرنا هنا بذلك التحذير الذي أطلقه المؤرخ الأندلسي القاضي أبو بكر بن العربي، قبل ذلك بأكثر من ثلاثة قرون في كتابه القيّم (العواصم من القواصم)؛ من أن أحد أبرز الدوافع لاختلاق هذه الروايات وتسليط الضوء عليها هو رغبة الخلف في تبرير ممارساتهم اللاأخلاقية،

---

(١) المقدمة، ص٣٨٢-٣٨٣.

(٢) المقدمة، ص٣٨٣-٣٨٤.

(٣) المقدمة، ص٣٨٥.

وإشباع شهواتهم بحجة أن السلف كانوا قد اقترفوها.

وفي تفنيد ابن خلدون لقصة العباسة أخت الرشيد، وإدانته للبرامكة ودفاعه عن الرشيد والمأمون ورجالاتهما، وتجاوز ذلك كله إلى تبرئة ساحة الكثير من خلفاء بني أمية الذين سبقوهم، وفي تأكيده على أخلاقية العرب الذين كانوا يأخذون أنفسهم كما يقول: «بالتخلق بالمحامد وأوصاف الكمال»..

في هذا كله موقف واضح يقفه ابن خلدون إزاء بعض معطيات الحملة الشعوبية ضد الإسلام والعرب، والتي أخذت تُطِلُّ برأسها منذ العصر العباسي الأول، الأمر الذي يبعد هذه الصفة التي سعى بعض الباحثين المعاصرين إلى إلصاقها بالرجل بسبب من بعض مقولاته عن العرب، تلك التي انتشرت في مقدمته هنا وهناك. وهذا يقودنا ـ بالضرورة ـ إلى أن نقف قليلاً عند بعض هذه المقولات التي وصف بها العرب بصفات سالبة، أثارت ولاتزال، العديد من المناقشات من مثل: «أن العرب لايتغلبون إلا على البسائط»[(١)]، و«أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»[(٢)]، و«أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك»[(٣)]، و«أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية ـ ويقصد بها العرب الفاتحين ـ قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول»[(٤)]، و«أن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلّا في الأقل»[(٥)]، و«أن العرب أبعد الناس عن الصنائع»[(٦)]، و«أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم»[(٧)].

---

(١) المقدمة: ٢ / ٤٥٣.
(٢) المقدمة: ٢ / ٤٥٣-٤٥٥.
(٣) المقدمة: ٢ / ٤٥٦-٤٥٨.
(٤) المقدمة: ٤ / ٨٥٦-٨٥٧.
(٥) المقدمة: ٤ / ٨٥٧-٨٥٨.
(٦) المقدمة: ٥ / ٩٢٩-٩٣٠.
(٧) المقدمة: ٦ / ١٢٤٧.

ونستطيع أن نتبيّن، من خلال المناقشات التي أثيرت حول هذا الموضوع، ثلاثة تيارات أساسية يتهم أولها ابن خلدون بنزعته البربرية أو تملقه السلطات البربرية التي عاصرها وعمل في ظلالها، ويدافع ثانيها عنه بحجة أنه لم يقصد بالعرب سوى البدو غير المتحضرين. أما ثالثها فيرى أن آراءه في هذا الصدد جاءت انعكاساً للمرحلة التاريخية التي عايشها أو كان قريب عهد بها، والتي كانت القبائل العربية في الشمال الإفريقي قد عاثت فيها هناك فساداً وتخريباً[1].

ونحن لا نستطيع أن نأخذ بكل واحد من هذه الآراء على انفراد، ففيما يتعلق بالرأي الأول لم يستطع أحد من المؤرخين أن يجزم بانتماء ابن خلدون البربري، على العكس: إن معظم الروايات تميل لإيصال نسبه إلى عرب الجنوب من الحضارمة. ثم إن الرجل حتى وهو يعمل في ظلال السلطات البربرية لاقى من المتاعب والأهوال ما لاقى، ولم يستطع أن يفرغ للكتابة، سنوات معدودات، إلا بشق النفس، ثم ما لبث أن انتهى به المطاف إلى مصر المملوكية لا البربرية، حيث تقلد هناك أيضاً مناصب عديدة وواصل كتاباته وتنقيحاته.

ثم إن الرجل ـ من جهة ثالثة ـ لم يألُ جهداً في أماكن عديدة من مقدمته في الدفاع عن العرب ضد الروايات الكاذبة التي دُسّت على تاريخهم، كما تبين لنا قبل قليل، وفي تبيان فضل العرب، ولاسيما بعد ظهور الإسلام فيهم، والتبسط في طرح دورهم التاريخي العظيم الذي جاء الفصل الثاني من هذا البحث تأكيداً له. وفي المقابل كان يسحب بعض مقولاته عن البربر

---

(١) انظر على سبيل المثال: طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان ص١٠٢، وعلي عبدالواحد وافي: عبد الرحمن بن خلدون (سلسلة أعلام العرب) ص٢١٩-٢٢٨، ومحمد عبد الله عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، الطبعة الثالثة ص١٢١-١٣٠. وانظر كذلك: معجم الألفاظ الملحق بترجمة البارون دوسلان الفرنسية لمقدمة ابن خلدون.

أيضاً حيثما كان هناك تشابه في التجربة التاريخية بينهم وبين العرب. فهو يبدأ فصله المعنون بـ «أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها...»؛ بقوله: «إن السبب في ذلك ما ذكرنا مثله في البربر بعينه، إذ العرب أيضاً أعرق في البدو وأبعد عن الصنائع...»[(١)].

ويُرفض الرأي الثاني بمجرد أن نرجع إلى مقولات ابن خلدون آنفة الذكر لكي ما نلبث أن يتبيّن لنا كيف أن ابن خلدون لم يقف في تحليله عند حدود مصطلح (البدو) الذي يقتصر على العرب المتحضرين، والذين لم يعرفوا حياة المدن، وإنما تنسحب هذه التحليلات لكي تشمل عموم لفظ العرب: بداة ومتحضرين، وهو واضح في هذا تماماً، خصوصاً لدى حديثه عن الأجيال الأولى من العرب التي حملت الإسلام إلى مشارق الأرض ومغاربها.

أما الرأي الثالث فهو أقرب إلى الصواب، لكن أَلَمْ يحدثنا ابن خلدون في التمهيد الذي سبق به مقدمته أنه ما كتب هذه المقدمة أساساً إلا لصياغة معايير دقيقة تمكن المؤرخ من تمييز الحق من الباطل، وتمحيص الروايات وأخذ ما يمكن تصديقه وما لا يحتمل الكذب، ورفض ما سوى ذلك؟ أفيقع، وهو الذي نعى على المؤرخين السابقين تحيزهم وهواهم وميلهم، في وهدة الهوى والتحيُّز، والميل بهذا الوضوح وهذه الصراحة، فيهاجم العرب هذا الهجوم القاسي لا لشيء إلا لأنه عاصر مرحلة لعبت فيها (بعض) القبائل العربية في الشمال الإفريقي من مثل بني هلال وسليم ورباح وعدي دوراً تخريبياً مريعاً؟

يبقى ثمة احتمال رابع يتعلق بمنهج ابن خلدون نفسه، ذلك المنهج الذي يقوم على التعميم أحياناً[(٢)]، وهو ليس بِدعاً في هذا؛ فإن أشد فلاسفة

(١) المقدمة: ٤ / ٨٥٦-٨٥٧.

(٢) يتجاوز ابن خلدون في بعض الأحيان، وكما رأينا في الفصل السابق منطق التعميم، ويحاول أن يطرح الاحتمالات المختلفة للواقعة التاريخية، وألا يحتويها بقانون صارم قد =

التاريخ الغربيين حداثة، وبخاصة أصحاب المثالية الهيغلية والمادية التاريخية، وقعوا في الخطأ نفسه، فمارسوا خطيئة (التعميم)، وسحبوا جزيئات التجربة التاريخية على مساحات واسعة في الزمان والمكان من أجل تأكيد مبادئهم الكلية الشاملة. بل إن أزمة الفكر الغربي أساساً ـ كما بيّنا في أكثر من مكان ـ هي في هذا الخطأ المنهجي الذي يمطّ الجزئيات بما هو فوق طاقتها، والذي يسحب رؤية عصر ما، بكل ما تحمله من خصائص ذاتية نسبية موقوتة، لكي يغطي بها حركة التاريخ البشري كله.. وكلّنا نعرف كيف أخذت التيارات الفكرية الجديدة، سواء في المادية التاريخية أم الفرويدية أم غيرهما، تطامن من كبريائها أمام الحقائق العلمية والتاريخية، وتعلن عن تراجعها عن الكثير من المواقف التعميمية التي مارستها تلك المذاهب (الكلاسيكية) الماضية.

إنه شيء أساسي في ذهنية وسايكولوجية الفلاسفة والباحثين في فروع المعارف الإنسانية، إنهم وقد وضعوا أيديهم على حقائق قيّمة في تفسير بعض جوانب الحياة البشرية، وكونوا على ضوء ذلك، رؤية أو فلسفة يمكن أن تلقي نوراً نفاذاً على مساحات واسعة من تاريخ السعي البشري في العالم، يسعون إلى التشبث بهذه الرؤية أو الفلسفة إلى حد التشنج المنهجي، بحيث يريدون أن يكون التاريخ كله، بوقائعه الكثيفة المزدحمة المتغايرة المعقدة الصعبة، مصداقاً لهذه الرؤية أو تلك الفلسفة. وتحدث ـ كثيراً ـ عمليات تفصيل قسري، أو إعادة صياغة للوقائع نفسها من أجل أن تنسجم مع رؤاهم وفلسفاتهم التي صاغوها سلفاً، والتي انبثقت متجانسة مع قدر من الوقائع لا مع كل الوقائع أو حتى جلّها!!

= لا ينطبق عليها انطباقاً هندسياً، ولعل الفضل في ذلك يعود إلى رؤيته الدينية التي كانت تحتم عليه الاهتمام بالتغاير التاريخي وعدم اعتبار القوانين التاريخية حتميات صمّاء.

ألا يجوز أن يكون ابن خلدون قد وقع في خطأ كهذا؟ نعم.. وإننا بالرجوع إلى معطيات مقدمته جميعاً نضع أيدينا على حشد من التعميمات لمقولات قد تنطبق على عصر ما أو مكان ما، لكنها لاتنطبق على كل زمان ومكان؛ من مثل التحديد الزمني الصارم لأعمار الدول، ومن مثل أن الدول لا تقوم إلا بالعصبية... إلخ. ولنقرأ ـ معاً ـ هذه الفقرة التي وردت في المقدمة الخامسة من الباب الأول: «...واعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة، فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب». تحليل صائب، لكنه ما يلبث أن يمارس التعميم فيبعد عن الصواب، بدرجة أو أخرى «بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمها من الفساد والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحمان والأدم ولباب البر. ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي. وكذلك نجد حال أهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصب»[١].

وكلّنا نعرف أن الدعوة الإسلامية شقت طريقها في المدن والأمصار، وقامت على أكتاف أناس اختلفت حظوظهم من الطعام والشراب. ونعرف أيضاً أن البادية كانت أقرب إلى الارتداد، بعيد وفاة الرسول ﷺ، وأنه لم يبق مخلصاً للإسلام ودولته، في تلك الفتنة الجامحة، كما تذكر الروايات غير المدن الكبيرة الأصيلة في تحضرها كالمدينة ومكة والطائف.

ويمكن للقارئ أن يرجع إلى فهارس مقدمة ابن خلدون لكي يرى بأم عينه مزيداً من الأمثلة على تعميميته، إن ابن خلدون يسحب على مدى الزمان والمكان وقائع هي بمثابة مساحات محدودة من حركة الزمان وأبعاد المكان.

---

(١) المقدمة: ١ / ٤٩٦.

ومن ثم ألا يجوز لنا أن نستنتج بأن الذي دفع ابن خلدون إلى إصدار تلك المقولات بحق العرب، ليس مجرد رد فعل نفسي وفكري إزاء ما أحدثته هجمات بعض قبائلهم في الشمال الإفريقي، مع ترجيحنا النسبي لهذا العامل - وإنما رغبة منه في التعميم الذي مارسه في أكثر من مكان والذي يقود بالضرورة إلى مدّ المقولات أو النظريات أو القوانين إلى أكبر مدى زماني أو مكاني، لكي يعطيها صفة الشمولية ويجعلها أكثر ثقلاً وأهمية في حركة التاريخ على حساب الوقائع التاريخية نفسها؟

ومن ثم، فإنه إذا كانت بعض القبائل العربية، في فترة ما من تاريخها، لا تقدر على التغلب إلّا على البسائط، عممت في مقدمة ابن خلدون وأصبحت: «أن العرب لايتغلبون إلا على البسائط»، وكلّنا نعرف ما الذي فعله العرب المسلمون خلال فتوحاتهم، وكيف أنهم تحدّوا جغرافية العالم فلم يقف أمامهم شيء!!.

وإذا كانت بعض الجماعات العربية لدى تغلبها على بعض الأوطان أسرع إليها الخراب؛ عُمم ذلك في مقدمة ابن خلدون وأصبح: «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب». وكلنا نعرف ما تفجر على أيدي العرب المسلمين، بعد الفتح، من خير حضاري عميم نقل العالم خطوات واسعة إلى الأمام تمدناً وتحضراً.

وإذا كانت بعض الجماعات العربية بعيدة عن سياسة الملك، عمم ذلك وأصبح: «إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك»، وكلنا نعرف أن العرب المسلمين هم الذين ساسوا ثلاثة دول كبرى - على الأقل - لعبت دورها الخطير في تاريخ البشرية؛ دولة الراشدين ودولة الأمويين في الشام والأندلس، ودولة العباسيين.

وهكذا تجيء المقولات الأخرى نتيجة طبيعية لهذه النزعة الصارمة في التعميم، اللهم إلا تحفظاً واحداً يطرحه في إحدى هذه المقولات حيث يذكر: «إن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلّا في الأقل».

ويبدو لنا ـ من ثم ـ لماذا لم يمنحنا ابن خلدون تحديداً صارماً لما يريده بمصطلح العرب، هل هم البدو؟ أم العرب المتحضرين؟ أم الاثنين معاً؟ إن تحديداً كهذا يجيء نقيضاً لنزعة التعميم التي تعتبر إحدى مناقص مقدمة ابن خلدون.

وليس شرطاً، بعد ذلك كله، أن نتخذ من مقدمة ابن خلدون، ذلك العمل الفذّ الملهم، موقف الدفاع، في محاولة مرهقة لجعل معطياتها جميعاً تقف في جانب الصواب، ما دام إنه ما من فكر بشري، ما من محاولة استقرائية، ما من جهد وضعي، إلا وهو معرض للخطأ والصواب، إن على مستوى الموضوع أو على مستوى المنهج... ويكفي ابن خلدون إكباراً، أنه في مساحات واسعة من عمله الكبير هذا، كان رائداً وعبقرياً في نفس الوقت!!.



الفصل الثالث

الدين والمعرفة

الدين والمعرفة

يتحدث ابن خلدون في إحدى فقرات الباب الثالث من مقدمته، والذي يتناول فيه (الدول العامة)، عن ضرورات الاجتماع البشري، وعلى رأسها مايسميه بـ (حقيقة الملك)، أي: سلطان الحكم والشرائع التي يسوس بها الجماعات؛ فإذا استثنينا النظم البدائية التي يقوم الحكم فيها على البطش والقوة المحضة، فإننا نجد أنفسنا أمام نوعين من سياسات الحكم وتشريعاته المختلفة، يسمي النوع الأول بالسياسة العقلية، أي: الوضعية، ويسمي النوع الثاني بالسياسة الدينية (المستمدة من الوحي)، ويقف بوضوح إلى جانب النوع الثاني بما أنها أكثر موضوعية وشمولية، ويعلن رفضه القاطع للنوع الأول.

يقول: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم، فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولايتم استيلاؤها ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۚ﴾[1]. فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها؛ كانت سياسة عقلية، واذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها

(١) سورة الأحزاب، آية ٣٨.

ويشرعها؛ كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. وذلك أن الخلق ليس المقصود فيهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل، إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾[1]، فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾[2]، فجاءت الشرائع تحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي في الاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع.

فما كان منه بمقتضى القهر والتغل«ب وإهمال القوة العصبية في مرعاها؛ فَجَوْرٌ وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً؛ لأنه نظر بغير نور الله ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾[3]، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيَّبٌ عنهم من أمور آخرتهم. وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره. قال ﷺ: (إنما هي أعمالكم ترد عليكم)، وأحكام السياسة إنما تطَّلع على أحكام الدنيا فقط ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[4]، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء عليهم السلام ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء. فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة».

وما يلبث ابن خلدون أن يلخص وجهة نظره بقوله: «إن الملك الطبيعي (أي: البدائي) هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي

---

(١) سورة المؤمنون، آية ١١٥.

(٢) سورة الشورى، آية ٥٣.

(٣) سورة النور، آية ٤٠.

(٤) سورة الروم، آية ٧.

(أي: الوضعي) هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة (الشرعية) هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»(١). وقد أكد ابن خلدون هذه المسألة مرة أخرى في مقدمته الثانية والخمسين المعنونة بـ (في أن العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره)(٢).

فهو إذن يدين النظم الوضعية، التي يسميها بالسياسية أو العقلية، لأنها تتميز بالقصور والنسبية بما أنها معطيات الفكر البشري الوضعي المستمد من الحواس ذات القدرات المحدودة، وهو ما تتميز به العلمانية Secularism في القرن العشرين. وهو يدعو، بدلاً من ذلك إلى (الخلافة) كنظام شرعي يستمد من الوحي الذي تتنزل به الأديان رؤيته الشمولية القادرة على تحديد موقع الحياة الدنيا في مسيرة الزمن الطويلة التي تؤول إلى الحياة الخالدة في الآخرة، وتقيس أحوال الدنيا بهذا المقياس الأكثر موضوعية وامتداداً.. وفي كلمات قلائل يكثّف الرجل مفهوم الخلافة: «إنها خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

وفي مكان آخر يقف عند مفهوم (الخلافة) وشروطها، ويرى أن «...السياسة والملك هي كفالة للخلق، وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم. وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع، وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره، فإنه فاعل للخير والشر معاً ومقدرهما، إذ إنه لا فاعل سواه، فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال

---

(١) المقدمة: ٣ / ٥١٦-٥١٨.
(٢) المقدمة: ٣ / ٧١١-٧١٢.

الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك»[١].

ومرة أخرى.. أحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان، بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره!! لا بل إن الرجل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، ومن خلال رؤية إسلامية تتميز بالوضوح والجلاء يقرّر «أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له»[٢]، إذ إن الهدف الأساسي لخلق الإنسان هو استخلافه في الأرض ليعبد الله من خلال سعيه فيها وإعماره إياها.. ويرى أن الاجتماع البشري ضروري للنوع الإنساني إذا ما أريد له أن يؤدي دوره العمراني من خلال استخلاف الله إيَّاه في العالم: «إذا كان التعاون (بين النوع الإنساني) حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلّا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم»، ثم يصل إلى هدفه دون مواراة ويقول: «هذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم»[٣]. ومن ثم نضع أيدينا على ذلك الارتباط العميق بين معطيات مقدمته وبين رؤيته الدينية الواضحة.

وشريعة الله التي يتوجَّب على المستخلفين في العالم الالتزام بها هي الحق والعدل، وليس وراءها إلا الباطل والظلم اللذان يقودان إلى خراب العمران ودمار الحضارة البشرية: «..كل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه؛ فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتمدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الإنسان ظلمة، وغُصّاب الأملاك على العموم

(١) المقدمة: ٢ / ٤٤٤-٤٤٧. ويمكن للقارئ أن يرجع إلى نص هذه المقدمة نظراً لأهميتها.
(٢) المقدمة: ٢ / ٤٥٢.
(٣) المقدمة: ١ / ٤٢١-٤٢٢.

ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها، لإذهابه الآمال من أهله. واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم ـ كما رأيت ـ مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهماً، وأدلته من القرآن والسنة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر»[١].

وهو يتوغل في أعماق النفس البشرية، فيرى أنها رُكِّبت على الخير والشر وأنه بدون الاقتداء بالدين، وتعهد الوازع الذي يغرسه بالنمو والحماية، فإنها ستميل صوب الشر الأكثر ثقلاً وشداً في حياة الإنسان.. وسيكون مردود ذلك ولا ريب إيذاناً بفساد العمران: «إن الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير والشر، كما قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[٢]، وقال: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[٣]. والشر أقرب الخلال إليه، إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين، وعلى ذلك ـ أي: على هذا الطريق ـ الجمّ الغفير إلا من وفقه الله. ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه، امتدت يده إلى أخذه، إلّا أن يصده وازع..»[٤].

وهو يعود مراراً لكي ينعى على الأحكام (الوضعية) جورها في الغالب، ولن يكون البديل الذي يحمي العمران أو الحضارة البشرية وينميها إلا (الخلافة الشرعية)، إلا أنها ـ للأسف ـ قليلة اللبث، كما يقرر ابن خلدون

(١) المقدمة: ٣/ ٦٨١-٦٨٢. وانظر: ٣ / ٦٨٥-٦٨٦.
(٢) سورة البلد، آية ١٠.
(٣) سورة الشمس، آية ٨.
(٤) المقدمة: ٢ / ٤٢٢.

بنبرة تستمد جَرْسَها المتشائم من واقع التاريخ المنصرم المحدود، لا من مطلق الحقيقة المجردة والزمن الآتي: «أكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث»[١].

ويتحدث في مقدمة له بعنوان (الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب) عن الفكر بما أنه الأداة التي تميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات، وتمكنه من أداء دوره العمراني في العالم كخليفة فيه.. وهو هنا يشير إلى ثلاثة أنماط من النشاط العقلي الذي يمارسه الإنسان، ويطرح في هذا المجال ـ كما فعل في مجالات أخرى من الباب السادس ـ جوانب عديدة من تصوّره لنظرية المعرفة، ولا يكاد وهو يتوغل في الموضوع أن يفارق طريقته التي اعتادها: الإحساس الدائم بالحضور الإلٰهي المستمر في التاريخ، والاستشهاد بآيات من كتاب الله، وهما أمران لهما دلالتهما على عمق الحس والرؤية الدينية لدى ابن خلدون: «قد بيّنا أن الإنسان من جنس الحيوانات، وأن الله تعالى ميّزه عنها بالفكر الذي جُعل له، يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزي، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي، أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه وهو العقل النظري. وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه. ويبدأ من التمييز، فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات، لاحق بمبدئه في التكوين من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل له الله في مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر. قال تعالى في الامتنان علينا: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾[٢]؛ فهو في الحالة الأولى قبل التمييز

---

(١) المقدمة: ٤ / ٨٧١.

(٢) سورة النحل، آية ٧٨.

هيولى فقط لجهله بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتسبه بآلاته، فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها. وانظر إلى قوله تعالى مبدأ الوحي إلى نبيه: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[1]، أي: أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلاً له، بعد أن كان علقة ومضغة؛ فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي، وأشارت إليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده وهي الإنسانية وحالتاها الفطرية والكسبية في أول التنزيل ومبدأ الوحي، وكان الله عليماً حكيماً»[2].

وما دمنا بصدد نظرية المعرفة فلنا أن نعرف موقف ابن خلدون من الفلسفة على ضوء رؤيته الدينية، وهي مسألة طالما ثار حولها الجدل ككثير من القضايا التي طرحها هذا الفيلسوف!!

إن الرجل يطرح موقفه تحت هذا العنوان (فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها)، وهو يرد في الباب السادس من مقدمته الذي يتناول فيه (العلوم وأصنافها)[3]. حيث يقوده تحليله العميق إلى القول بتعارض الفلسفة والدين. وهو موقف إسلامي ذكي مقنع، يَصْدُرُ عن فهم دقيق للعلاقات المتبادلة بين العقل والشرع، وبين العقل والعالم.. لولا أن ابن خلدون أخطأ العنوان، أو أن العنوان أخطأ الرجل، فجاء بهذه الصيغة التعميمية، و(التعميم) هو إحدى ثغرات المقدمة كما رأينا في الفصل الأول.

(إبطال الفلسفة)!! وللوهلة الأولى يبدو أنه يرفض الفلسفة بأنماطها وحقولها واختصاصاتها جميعاً، ولما كانت هناك أنماط شتى من الفلسفة: كفلسفة الأخلاق، فلسفة الجمال، فلسفة الفن، وفلسفة التاريخ.. إلى

---

(١) سورة العلق، الآيات ١-٥.

(٢) المقدمة: ٦ / ٩٨٣-٩٨٤.

(٣) المقدمة: ٦ / ١١٩٩-١٢٠٧.

آخره.. وكان هو نفسه فيلسوفاً على هذا المستوى الأخير، وإن لم يكن مصطلح (فلسفة التاريخ) قد برز بعد وتبلور.. تبدى لنا كيف أن الرجل يناقض نفسه بنفسه، وكيف يعلن عن إبطاله للفلسفة وفيها من الفروع والأنماط ما هو ضروري جَداً للتقدم الجاد العميق في حقول المعرفة، ولفهم الارتباطات الشاملة بين الحقائق التي تتضمنها هذه الحقول.

لكننا بتجاوز العنوان، يتبين لنا، بمجرد اجتياز الأسطر الأولى أن الرجل لا يقول بإبطال عموم الفلسفة، وإنما نوع واحد منها فقط هو المسمى بفلسفة الإلٰهيات أو ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، بما أن العقل البشري والأدوات الحسية التي يعتمدها، غير قادرتين على سبر أغوار هذا العالم الذي يتوجب ـ على ذلك ـ أن يبقى في دائرة اختصاص الشرائع الفوقية الموحى بها من الله الذي لايخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، والذي أحاط ـ سبحانه ـ بكل شيء علماً!!

وطالما تجاوز العقل وأدواته الحسّية حدود اختصاصاتهما المعقولة، حيثما انتهى بهما المطاف إلى الضياع، وحيثما مورس نوع من التبذير في الطاقات البشرية التي كان أحرى بها أن تتجه للعمل فيما هو أقرب إليها وأجدى عليها، وأن تترك ما وراء العيان لأصحابه الحقيقيين، فتسلم وتعرف كيف تضع خطاها، مستمدة الضوء في تلك الدائرة اللامتناهية من مصادر أخرى تفوق العقل والحواس قدرة على رؤية ما يجري هناك.

إن ابن خلدون يذكرنا، بموقفه الملتزم هذا، بالغزالي، الذي كان فيلسوفاً هو الآخر، ولكنه سدد ضربات قاسية للفلسفة بمعناها الميتافيزيقي هذا في كتابه (تهافت الفلاسفة) على وجه الخصوص.. ويذكرنا، في الجهة الأخرى، بجهود حشد كبير من الفلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا.. إلى آخره.. كانوا أشبه بظلال لفلاسفة اليونان، أفنوا أعمارهم في

هذا الحقل وكتبوا كثيراً من الإلٰهيات، وأجهدوا عقولهم في تحليل معطيات ما وراء الطبيعة بحثاً عن العلة والمعلول، وواجب الوجود، ومتناهي الأول، ولم يصلوا ـ في نهاية الأمر ـ إلّا إلى تعميمات وإشارات معقدة غامضة، صحيح أنها في معظمها أكدت التوجه صوب الله الواحد سبحانه، إلا أنها استنزفت من قدرات العقل البشري جهداً أكبر بكثير من النتائج التي بلغتها؛ لأنه ضرب في يمّ ليس من السهولة بمكان الوصول إلى مرافئه وشواطئه في وقت كانت الشرائع الموحى بها من الله سبحانه قد حسمته بوضوح وإعجاز بالغين.. ولأن جهداً كهذا كان أحرى أن يُبْذَلَ فيما هو أجدى على الإنسان والعمران البشري في تقدمه ورقيّه.

وما لنا ألّا نرجع إلى ابن خلدون نفسه لكي نرى ما الذي يريد أن يقوله؟.

«هذا الفصل وما بعده[1] مهم؛ لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصرح بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر (أي: العقل) لا من جهة السمع (أي: النقل عن الشرائع الموحى بها من الله سبحانه)؛ فإنها بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشمروا له ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق». وبعد أن يعرف المَنطق يقول: «.. ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها، ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين»[2].

---

(١) إبطال صناعة النجوم: المقدمة: ٦ / ١٢٠٧-١٢١٥، وسيأتي الحديث عنه.

(٢) المقدمة: ٦ / ١١٩٩-١٢٠١.

فهو إذن يرفض ما يريده هؤلاء الفلاسفة من تحكيم كلي للعقل في مسائل الحس وما وراء الحس، ومن إخضاعه ـ حتى ـ للعقائد الإيمانية التي تندّ عن دائرة المعقول والمحسوس، ويرى في ذلك ضرراً كبيراً يلحق بالدين، لأن هذا الموقف هو في نهاية التَحليل تجاوز للاختصاص الذي اختصت به طاقات الإنسان وقدراته. وهذا التجاوز سيكون على حساب المعطيات الدينية التي وإن جاءت في كثير من جوانبها مساوقة لبداهات العقل والحس السليمين، إلا أنها بصدورها عن مصدر هو أكبر بكثير في رؤيته من العقل والحس، وأكثر شمولية وموضوعية واستشرافاً، بما لا يقبل القياس، يجعلها لا تخضع للحصر الحسيّ أو العقلي، وإلا كانت النتائج التي سنصل إليها إما خاطئة من الأساس، أو أنها ـ على أقل تقدير ـ ستجعل العقل فوق الدين، وستفقد الأخير بالتالي إلزاماته الفوقية وأبعاده الغيبية، وتجعله في نهاية الأمر لعبة يتلهّى بها الفلاسفة على ضوء معطيات عقولهم النسبية دون أن يحاول أحدهم يوماً التزام مقولاتها.. وحاشى للدين من هذا المصير!!

بل يحدث ما هو أبعد من ذلك: رفض لشريعة الله الموحي بها إلى أنبيائه (عليهم السلام) واتباع للشرائع التي يسنها العقل البشري، وابتكار طريف لمعنى النعيم والعذاب لم يقل به دين من الأديان. وهذا ما يصل إليه ابن خلدون من خلال تحليله لطرائق هؤلاء الفلاسفة في التدرج من الحسي إلى ما وراء الحسي، وفي الحكم على مجريات السماء البعيدة استناداً إلى ما يلحظونه في الأرض القريبة..

يقول: «وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت إليه، وهو الذي فَرَّعُوا عليه قضايا أنظارهم، أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس، ثم ترقّى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات، ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل. ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على

الذات الإنسانية، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان. ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الآحاد وهي العشر، تسع مفصلة ذواتها جمل، وواحد أول مفرد وهو العاشر[١]. ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره، وميله إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته، وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي. وهذا عندهم هو النعيم والعذاب في الآخرة.. إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم»[٢].

فلا معنى لنزول الأديان إذن، ولا حاجة لاتصال الوحي ببني آدم عن طريق رسل الله سبحانه، مادام أن مجموعة الفلاسفة، قادرة بمنهجها الذي يبدأ من الأسفل ويصعد إلى الأعلى، على منح الإنسان الدين الذي يسعده ويبهجه!! وهكذا يتبدَّى لنا الضرر الذي حذر منه ابن خلدون في بداية فصله هذا.

إننا هنا قبالة منهج مقلوب: أن نصل إلى الدين السماوي من خلال الأرض السفلية، وأن نحظى بنعيم الكلي الخالد من خلال رؤية المحدود الفاني. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الجهد المقلوب، يستنزف من العقول البشرية جهوداً كبيرة وهي تعمل في غير حقلها: كان أحرى أن تبذل في مجال تنمية العمران في العالم من خلال فهم هذا العالم القريب ومحاولة كشف سننه والسيطرة عليها، وتسخيرها لصالح الإنسان فيما هو من اختصاص العقل والحسّ البشريين.

---

(١) يشير بذلك إلى نظرية العقول عند الفارابي وبقية فلاسفة المسلمين. انظر بالتفصيل: الهامش رقم ١٣٢٢، المقدمة، ص٩٨٠.

(٢) المقدمة: ٦ / ١٢٠١.

أما المنهج الديني فهو على العكس من ذلك، يجعلنا نعتمد منهجاً يقف دائماً في وضعه الصحيح: إن السماء هي التي تمنح الأرض الهُدى الذي تسير فيه إلى غايتها، والله سبحانه، الذي هو أدرى بخلقه، هو الذي يبعث بوحيه الأمين، بين الحين والحين ينقله الأنبياء الكرام إلى أجيال البشرية حقبة في أثر حقبة حتى خاتم الأنبياء عليهم السلام. وهكذا فإن الكلي هو الذي يقود المحدود، وإن الخالد هو الذي يحدو الفاني، مادام عالم السماء، عالم ما وراء الحسّ والإدراكات العقلية النسبية، يند عن طاقة الإنسان، وسعيه فيه لا يعدو أن يكون سعياً ظنياً، فأحرى بالعقل والحس البشريين، أن يتجها للعمل في قلب العالم، في دراسة مادته وفهم علاقاته وإدراك سننه.. وحينذاك سيعرف الإنسان، ليس فقط الطرائق التي تمكنه من إعمار العالم كخليفة فيه، وإنما سيزداد إيماناً بالله والتزاماً بوحيه الأمين من خلال إدراكه للحكمة المقصودة في خلق هذا العالم، والتناسق المعجز في وظائفه وتركيبه... وهكذا فبينما ينتهي الأمر بالفلسفة إلى أن تقف نقيضاً للعلم المجدي الفعال، وأدواته عقلاً وحواساً، ينتهي الدين إلى تأكيد لهذا العلم وتنشيط لأدواته.

وبعد أن يشير ابن خلدون إلى أن إمام هذه الفلسفة الذي استوفى مسائلها هو أرسطو المسمى بالمعلم الاول، يلتفت التفاتة ذكية بقوله: «..ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل، إلّا في القليل، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، تصفحها كثير من أهل الملّة، وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم (الفلسفية)، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفاريعها، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا.. وغيرهما»[١].

---

(١) المقدمة: ٦ / ١٢٠١.

ولكن مهما كان من أمر هذه الاختلافات فإن فلاسفة المسلمين الأول ما كانوا بأكثر من ظلال لأسلافهم اليونان، اتبعوا رؤيتهم في الفلسفة (حذو النعل بالنعل)!!

يبدأ ابن خلدون بعد ذلك بمناقشة وجهات هؤلاء الفلاسفة وتفنيد مايستحق منها التفنيد: «فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول، واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك، ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه، بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة، المعرضين عن النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء. وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض. أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية، ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة، كما في زعمهم، وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، وهل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لاتلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟

وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلـٰهي، وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً، ولايمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجربة المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لاندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحسّ بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها

على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مدركاتها، وخصوصاً في الرؤية التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لاسبيل إلى الوقوف عليه، وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لايمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية. وقال كبيرهم أفلاطون: إن الإلٰهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأحق والأولى، يعني الظن، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولى. فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟ ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات، وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم...

.. وأما قولهم: إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً، لأنّا إنما تبين لنا بما قرروه، أن وراء الحس مُدركاً آخر للنفس من غير واسطة، وأنها تبتهج بإدراك ذلك ابتهاجاً شديداً، وذلك لا يعني لنا أنه عين السعادة الأخروية، ولابد، بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة. وأما قولهم: إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ماهي عليه، فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط؛ في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبينا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً.

والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم أن الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية أدرك إدراكاً ذاتياً له مختصاً بصنف من المدارك وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا، وليس بعام الإدراك في الموجودات كلها إذ لم تنحصر، وأنه يبتهج بذلك النحو من الإدراك ابتهاجاً شديداً، كما يبتهج الصبي بمداركه الحسية في أول نشوئه. ومن لنا بعد ذلك بإدراك

جميع الموجودات، أو بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع إن لم نعمل لها؟! ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾[1].

وأما قولهم: إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم، فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها، لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك، بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها، وقد بينا أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية. فهذا التهذيب الذي توصلوا إلى معرفته إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط، الذي هو على مقاييس وقوانين. وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق، فأمر لايحيط به مدارك المدركين. وقد تنبه لذلك زعيمهم ابن سينا فقال في كتاب (المبدأ والمعاد) ما معناه: إن المعاد الروحاني وأحواله هو مما يتوصل إليه بالبراهين العقلية والمقاييس؛ لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة، فلنا في البراهين عليه سعة. وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة واحدة، وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية، فلينظر فيها ولنرجع في أحواله إليها».

ويختتم ابن خلدون مناقشته بقوله: «فهذا العلم كما رأيته غير وافٍ بمقاصدهم التي حوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها». ثم يشير إلى الثمرة الوحيدة التي نحظى بها من شجرة الفلسفة هذه، تلك هي شحذ الذهن البشري وتمكينه من ترتيب الأدلة المنطقية، وسوق البراهين على ما يسعى إلى إثباته. وهذا يدل على انفساح صدر ابن خلدون لكل علم بشري، وملاحظة سلبياته وإيجابياته على السواء، في محاولة منه أن يأخذ الحكمة من أي وعاء خرجت كما علمه الرسول ﷺ أن يكون: «وأما مضارها

(١) سورة المؤمنون، آية ٣٦.

ـ أي: الفلسفة ـ فهي ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات، والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها»[١]. وأما الذين يختارون أن يتحصنوا ـ أولاً ـ بكتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، فلهم أن يبحروا حيث يشاؤون، وأن يسبروا غور الفلسفة أياً كانت، فإنهم سوف يصلون شاطئ الأمان وقد ازدادوا إيماناً ويقيناً.

إلا أن ابن خلدون يحبذ «الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم ما لا يعنيه»؛ فإن هذه المسائل «لا تهمنا في ديننا ولا في معاشنا، فوجب علينا تركها»[٢]. فكأنه، انطلاقاً من موقف الإسلام نفسه، يريد أن يحفظ على العقل البشري طاقته الفعالة، فلا تستنزف فيما هو غير مجدٍ، ولا تعمل إلا فيما يعود على الإنسان المسلم بالخير في دينه ومعاشه.. أي أن ينصب جهدها في صميم العالم، لافيما وراء العالم.. حيث اختصاص الأديان..

ومن زاوية الرؤية الدينية المتسلحة بالعقل، نفسها، يدعو ابن خلدون إلى إبطال خرافة التنجيم، تماماً كما دعا إلى إبطال خرافة فلسفة الإلٰهيات وما وراء الطبيعة.. كلتاهما خرافة، بما أنهما تقودان العقل البشري إلى ساحة الكون غير المنظور، بما لم يهيأ له أساساً، والخرافة، بمعنى ما، هي أن نتحرك إلى أهدافنا بدون الوسائل المنطقية التي توصلنا إلى تلك الأهداف. وإذا كانت الممارسة الفلسفية لما وراء الطبيعة تغطي على عبثها ولا عقلانيتها بنوع من المنهجية المدعاة، وبحشد من المصطلحات المعمّاة.. فإن التنجيم يضرب بهذا كله عرض الحائط، ويعتمد أسلوباً في

---

(١) المقدمة: ٦ / ١٢٠٢-١٢٠٧.
(٢) المقدمة: ٦ / ١٢٠٣.

العلم ما أنزلت معطيات العقل والمنطق وبداهاتهما به من سلطان: «..فهذه الصناعة ـ يقول ابن خلدون ـ يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية مفردة ومجتمعة، فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث في نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية..»[(١)].. إلى آخر هذا الغثاء.

وهو ينفي أن يكون الأنبياء عليهم السلام قد مارسوا هذا الأسلوب وحاشاهم: «.. ذهب ضعفاء ـ من أصحاب التنجيم ـ إلى أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها كانت بالوحي، وهو رأي فائل (خاطئ ضعيف) وقد كفونا مؤونة إبطاله.. ومن أوضح الأدلة فيه أن تعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أبعد الناس عن الصنائع، وأنهم لا يتعرضون عن الإخبار عن الغيب إلا أن يكون عن الله، فكيف يدعون استنباطه بالصناعة، ويشيرون بذلك لتابعيهم من الخلق؟»[(٢)]. والقرآن الكريم يعلن مراراً على لسان الرسول الأمين أنه ما جاء لكي يطلع الناس على الغيب، بهذا الأسلوب أو ذاك: ﴿وَإِنْ أَدْرِىٓ أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾[(٣)]، ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ﴾..[(٤)] ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ﴾[(٥)].. إلى آخر الآيات الكريمة..

وبعد أن يستعرض ابن خلدون مقولات بطليموس وتلامذته، في هذا الميدان، يتقدم لتفنيدها بحجج عقلية بينة ويصل إلى القول: «.. إن تأثير

(١) المقدمة: ٦ / ١٢٠٧.
(٢) المقدمة: ٦ / ١٢٠٧-١٢٠٨.
(٣) سورة الأنبياء، آية ١٠٩.
(٤) سورة الأعراف، آية ١٨٨.
(٥) سورة النازعات، الآيات ٤٢-٤٤.

الكواكب فيما تحتها باطل، إذ قد تبين في باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله، بطريق استدلالي كما رأيته، واحتج له أهل علم الكلام بما هو غني عن البيان من أن إسناد الأسباب إلى المسببات مجهول الكيفية، والعقل متهم على ما يقضي به فيما يظهر بادئ الرأي من التأثير، فلعل استنادها على غير صورة التأثير المتعارف، والقدرة الإلٰهية رابطة بينهما كما ربطت جميع الكائنات علواً وسفلاً، سيما والشرع يرد الحوادث كلها إلى قدرة الله تعالى ويبرأ مما سوى ذلك.

والنبوات أيضاً منكرة لشأن النجوم وتأثيراتها، واستقراء الشرعيات شاهد بذلك مثل قوله: (إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته)، وفي قوله في حديث قدسي: (أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي؛ فأما من قال: مُطرنا بفضل الله ورحمته؛ فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأما من قال: مطرنا بنوء[1] كذا؛ فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب).

فقد بان لك بطلان هذه الصناعة عن طريق الشرع وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل، لما لها من المضار في العمران الإنساني بما تبعث في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق في أحكامها في بعض الأحايين اتفاقاً لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق، فيلهج بذلك من لا معرفة له ويظن اطّراد الصدق في سائر أحكامها، وليس كذلك، فيقع في ردّ الأشياء إلى غير خالقها. ثم ما ينشأ عنها كثيراً في الدول من توقع القواطع وما يبعث عليها ذلك التوقع من تطاول الأعداء المتربّصين بالدولة إلى الفتك والثورة، وقد شاهدنا من ذلك كثيراً. فينبغي أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران لما ينشأ عنها من المضار في الدين والدول».

---

(١) سقوط نجم وطلوع آخر. وواضح أن هذا لا علاقة له بالقوانين الطبيعية التي تسيّر الرياح كأداة لسقوط الأمطار، والتي أشار إليها القرآن الكريم مراراً كدليل على قدرة الله سبحانه ورحمته بالعباد.

ثم يبين كيف أن حظر الشريعة لهذا العبث المدعو علماً، دفع أصحابه إلى ممارسته بمعزل عن الجمهور، وتسترهم عن الناس كي لا ينكشف أمرهم، وهذا مما زاده ألغازاً وتعقيداً؛ «فأين التحصيل والحذق مع هذه كلها؟ ومدعي ذلك من الناس مردود على عقبه ولا شاهد له يقوم بذلك، لغرابة الفن بين أهل الملة وقلة حملته.. والله أعلم بالغيب ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾[1].

ومن المنطلق نفسه يرفض ابن خلدون الكيمياء، لا بمفهومها التجريبي المختبري الذي عرفته بمرور الوقت، ولكن بمفهومها السحري القديم القائم على الدجل والخرافة، والذي كان يطمح بتحويل المعادن الرخيصة إلى ثمينة، كتحويل التراب إلى فضة، والفضة إلى ذهب بأساليب سحرية ملغزة لاتقل سُخْفاً في تعاملها مع حقائق الطبيعة والكون عن طرائق الفلسفة اللاهوتية، أو التنجيم «.. وأما الكيمياء ـ بالمفهوم الذي أشرنا إليه ـ فلم ينقل عن أحد من أهل العلم أنه عثر عليها ولا على طريقها، وما زال منتحلوها يخبطون فيها خبط عشواء، ولا يظفرون إلا بالحكايات الكاذبة. ولو صح ذلك لأحد منهم لحفظه عنه أولاده أو تلاميذه وأصحابه، وتنوقل في الأصدقاء وضمن تصديقه صحة العمل بعده إلى أن ينتشر ويبلغ إلينا أو إلى غيرنا.. ولهذا كان كلام الحكماء كلهم فيها ألغازاً لا يظفر بحقيقته إلَّا من خاض لجة من علم السحر، واطَّلع على تصرفات النفس في عالم الطبيعة. وأمور خرق العادة غير منحصرة ولا يقصد أحد إلى تحصيلها، والله بما يعملون محيط»[2].

إن ابن خلدون في دعوته الجادة إلى إبطال تلك الفنون الثلاثة ـ ولا أقول علوماً ـ الميتافيزيقا والتنجيم والكيمياء السحرية، بقدر ما ينطلق من رؤية

(١) سورة الجن، آية ٢٦.

(٢) المقدمة: ٦ / ١٢٢٣-١٢٢٤. وانظر الفصل كله: ٦ / ١٢١٥-١٢٢٤.

دينية واضحة وعميقة تستمد من كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، بقدر ما يؤكد مدى احترامه للعقل البشري، وأنه برفضه هذه الفنون لايقف بمواجهة العقل وإنما مع العقل.. وتلك هي طبيعة الرؤية الدينية كما يمنحنا إياها كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام.

وفي أماكن عدة من مقدمته، وعبر مساحات واسعة مفروشة في الأبواب الأول والثالث والسادس، يقف ابن خلدون طويلاً، باحثاً منقباً، في عديد من المسائل التي تتجاوز الحسّ إلى ما وراءه، والطبيعة إلى ما وراءها والتي ترتبط سلباً وإيجاباً بالمسألة الدينية التي تمتد هي الأخرى إلى ما وراء الحس والطبيعة وتستعصي على الكثير من البداهات العقلية.

ففي خمسين صفحة من الباب الأول يتحدَّث في مقدمته (أو فصله السادس) عن (أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة)[١]، حيث يبدأ بتحليل ظاهرتي النبوة والوحي، ثم ينتقل إلى الرؤيا، فالكهانة والعرافة بأنماطها المختلفة، والرمل وأسرار الحروف. وفي أكثر من خمسين صفحة من الباب الثالث يتحدث في الفصلين الثالث والخمسين والرابع والخمسين عن (أمر الفاطمي ـ أو المهدي المنتظر ـ وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك)، وعن (حدثان الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر)[٢]؛ وهي مسائل تتعلق بالتنبؤات التاريخية وعلاقتها بالمعطيات الدينية من كتاب وسنة.

وفي عدة صفحات من الباب السادس، يتحدَّث في الفصلين الرابع والخامس عن علوم البشر وعلوم الملائكة وعلوم الأنبياء عليهم السلام[٣].

---

(١) المقدمة: ١ / ٥٠١-٥٥٠.

(٢) المقدمة: ٣ / ٧٢٥-٧٨٠.

(٣) المقدمة: ٦ / ٩٧٩-٩٨٣

وفي عدة صفحات من الباب السادس نفسه يتحدث في المقدمة السابعة عشرة عن المتشابه من الكتاب والسنة بعنوان (فصل في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة، وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات)[١]. وينتقل بعدها مباشرة لكي يتحدث عما يسميه (بعلم التصوّف)[٢] و(علم تعبير الرؤيا)[٣]، ثم (علم الإلٰهيات)[٤]، أي ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا الذي ينظر في الوجود المطلق والذي سيسعى في فصل آخر إلى تفنيده؛ إذ يقول: «وسيأتي الرد عليه»، وقد عرفنا أبعاد هذا الرد لدى تحليلنا دعوته إلى إبطال الفلسفة. كما أن بعضاً من هذا الرد يوجد في الفصل المذكور نفسه.

يلي ذلك حديث عن (علوم السحر والطلسمات)[٥]، ثم عن علم (أسرار الحروف) المعروف في ذلك العهد بالسيمياء[٦]؛ وهو ضرب من ضروب التنجيم يتضمن عدداً من المواضيع والجداول المعقدة التي يرفضها ابن خلدون في فصله هذا.

تلك هي المواضيع التي يعالجها ابن خلدون فيما يقع خارج دائرة الحسّ، دون أن يفقد رؤيته الدينية، وقدرته العلمية الفذّة، ومنهجه الصارم في التمييز بين الحق والباطل، والعلم والجهالة، والمنطق والخرافة، مدعماً تحليلاته بنصوص دينية مستمدة من القرآن والسنة حيناً، وبوقائع تاريخية حيناً آخر، وبمعطيات العلوم المختلفة حيناً ثالثاً، وباستدلالات منطقية صِرْفةٍ حيناً رابعاً.

---

(١) المقدمة: ٦/ ١٠٥٠-١٠٦٣.
(٢) المقدمة: ٦ / ١٠٦٣-١٠٨٠.
(٣) المقدمة: ٦ /١٠٨١-١٠٨٤.
(٤) المقدمة: ٦ / ١١١١-١١١٣.
(٥) المقدمة: ٦ / ١١١٣-١١٢٤.
(٦) المقدمة: ٦ / ١١٥١-١١٨٦.

ولكن ذلك كله لم يمنع من أن ابن خلدون كان يقع في مظنة الخطأ بين الحين والحين، ويجانب الصواب بين الآونة والأخرى. وهو أمر لاينجو منه باحث في حقول العلوم والدراسات الإنسانية، فكيف بمن يعالج مسائل تَندّ عن الأطر الحسيّة إلى ما وراء ذلك، وترتبط في أدنى أطرافها وأكثرها وضوحاً بالنفس البشرية المعقدة الغامضة؛ حيث لم يكن علم النفس قد ولد يومئذ، وتمتد في أطرافها البعيدة إلى عالم الغيب والروح، حيث أعلن القرآن الكريم على لسان رسوله عليه السلام: أنها من أمر الله: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1]، وأكثر ما يؤخذ على ابن خلدون ها هنا، أنه وقع ـ أحياناً ـ في نفس الخطيئة التي أدان بها دعاة الفلسفة الميتافيزيقية والتنجيم. . . البحث فيما هو خارج عن نطاق العقل والحسّ البشريين، مما تولّت الأديان السماوية معالجته بإيجاز أو إسهاب حسب مقتضى الحال. إلا أن ما يميز ابن خلدون عن أصحاب تلك الدعوات أنه يمارس تحركه عبر هذا الميدان متسلّحاً باثنتين كانتا تحميانه في كثير من الأحيان من التردّي والسقوط: رؤيته الدينية النافذة، وإحساسه النقدي البصير المعزّز بسعة اطّلاعه على العلوم الشرعية والعقلية، وعلى حركة التاريخ البشري. . .




(١) سورة الإسراء، آية ٨٥.

فهرس الموضوعات





إنّ بعض الدراسات تعمدت أن تبرز الفكر الخلدوني كما لو لم تكن لمعطياتها أيّ علاقة بالأرضية الدينية منهجاً وموضوعاً، وتخرجه من بيئته الإسلامية التي عاش فيها، وتحرّك عبرها، وتقذف به بعيداً إلى مناخات ما كان يعرف عنها شيئاً ولا خطرت له على بال.

إنه انفصام غريب بين الرجل وبيئته ذلك الذي سعت تلك البحوث إلى تأكيده بالأدلة الناقصة حيناً وبالقسر حيناً آخر. ويأتي هذا الكتاب لكي يعيد ابن خلدون إلى موقعه الحق، وليداً شرعياً للبيئة الإسلامية وابناً باراً لهذا الدين.



دمشق : ص.ب. 311
بيروت : ص.ب. 113/6318
www.ibn-katheer.com
info@ibn-katheer.com